This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

3 3433 06818987 1

ZAC

Burnout

LA

LÉGENDE ATHÉNIENNE

LA

LÉGENDE ATHÉNIENNE

ÉTUDE

DE

MYTHOLOGIE COMPARÉE

PAR

ÉMILE BURNOUF

Directeur de l'École française d'Athènes.

PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

15, quai Voltaire.

1872

721

PRÉAMBULE

—

Les recherches contenues dans ce volume renferment un élément presque nouveau qui donne une base à leurs conclusions : je dois quelques explications sur ce point.

Depuis que nous possédons les hymnes du Vêda, et quoique un petit nombre seulement en ait été jusqu'à ce jour traduit avec exactitude, la notion que nous nous faisons des mythes a pris un caractère scientifique, d'imaginaire ou d'hypothétique qu'elle était auparavant. Les exégètes de l'antiquité avaient vu dans les personnages divins des figures symboliques créées par la religion des ancêtres, et dans les légendes héroïques, des hommes divinisés. Ce point de vue fut rendu plus étroit par les classiques modernes; ils oublièrent que l'on avait cru jadis à la réalité de ces prétendues *allégories*, qu'elles avaient eu un culte et des autels; la doctrine classique eut pour formule le célèbre vers de Boileau, parlant

De tous ces dieux éclos du cerveau des poètes.

Quand une étude plus sérieuse fut donnée à la mythologie, on en revint à l'opinion des anciens : les légendes héroïques furent en partie classées dans l'histoire, dont elles formèrent le premier chapitre, en partie traitées

comme des allégories et rangées dans la classe des mythes. Le mot même d'allégorie disparut et les mythes furent regardés comme des *Symboles*, c'est-à-dire comme des représentations idéales des forces physiques ou morales de la nature. Dès lors toute la question se réduisit à savoir ce que chacun des personnages divins représentait. Un immense travail de classement et de comparaison fut entrepris, dans lequel on prit pour bases les textes des auteurs, les monuments figurés et l'analyse grammaticale des noms anciens. Le grand résumé de Creuzer, si largement accru par M. Guigniaut, témoigne assez des efforts qui furent faits en ce sens.

L'école symboliste atteignit à des résultats importants, souvent faux, souvent aussi très justes, mais toujours hypothétiques. Cette insuffisance provenait de ce que les textes des auteurs grecs manquent le plus souvent d'ancienneté, et sont presque toujours l'expression d'un système d'exégèse préconçu; les monuments figurés les plus anciens sont de beaucoup postérieurs à l'idée mère d'où le mythe était né; enfin les étymologies ne pouvaient être cherchées que dans la langue grecque, tandis que, en réalité, la plupart des noms sacrés ou légendaires sont étrangers à cette langue. Les trois bases sur lesquelles on s'appuyait manquaient donc de solidité.

Quand on eut entre les mains les grands textes sanscrits, l'étude de la langue indienne commença de fournir à la philologie comparée beaucoup de racines, qui donnèrent le sens de noms grecs jusque-là mal interprétés. De plus, on vit que l'Inde avait eu un développement mythologique égal à celui de la Grèce, et l'on entrevit une sorte de parallélisme entre les mythes de ces deux contrées. Les interprétations de l'école symboliste furent battues en brèche, et l'on alla jusqu'à les dédaigner, le plus injustement du monde. En effet, la mythologie classique de l'Inde

est une forme seconde de mythes beaucoup plus anciens dont elle ne donne presque jamais l'explication, de sorte qu'elle même ne demande pas moins de recherches que la mythologie grecque, pour être comprise : les dieux et les héros du Râmâyana ne sont pas plus primitifs que ceux de l'Iliade.

Le jour commence à se faire depuis que nous possédons les hymnes du Rig-Vêda, avec des commentaires qui en facilitent l'intelligence. Là chaque personnage divin est accompagné de sa signification, parce que, si un verset le nomme par son nom, presque toujours un autre verset décrit le phénomène que le dieu représente. De plus, les noms divins sont tous sanscrits et ont par eux-mêmes une signification d'adjectif ou de nom commun. Enfin, ces êtres divins ne sont pas seulement nommés et expliqués : ils sont dépeints dans leurs actes, leurs mœurs, leurs costumes et leurs attributs. Ainsi le Vêda fournit précisément les trois bases que la Symbolique croyait avoir trouvées et qu'elle avait seulement entrevues.

Nous avons maintenant la certitude que les mythes sont communs à toute la race âryenne et qu'ils sont nés dans un centre asiatique d'où ses diverses migrations les ont emportés avec elles. M. Otfried Müller, de l'école symboliste, croyait que les légendes étaient de l'histoire; suivi par M. Grote, qui rejette même tout système interprétatif, il croyait que les mythes étaient nés sur le sol de la Grèce et répondaient historiquement aux diverses races pélasges ou hellènes qui s'y étaient fixées. Ce point de vue est reconnu aujourd'hui entièrement faux; dans quelques années il ne restera rien des idées de M. Müller.

Le phénomène qui s'est produit réellement et sur lequel il faut insister, est celui de la *localisation*. Les peuplades âryennes venues de l'Asie, de quelque nom particulier

qu'on les nomme, ont apporté avec elles les mythes dans leur signification générale; comme ceux-ci représentaient la nature, elles ont vu certains d'entre eux s'appliquer à certains lieux, tandis que d'autres s'appliquaient mieux à des lieux différents; il s'est fait une sélection spontanée, et les mythes se sont localisés par leur propre force. Une fois fixé dans un lieu, le mythe s'y est adapté dans ses plus petits détails et dans toute sa diversité. De là sont nés ces légendes infiniment variées et ces innombrables sanctuaires dont les chapelles chrétiennes, elles-mêmes déjà en ruine, attestent encore l'existence : on en compterait plus de mille dans la seule Attique, et plusieurs centaines dans la plaine d'Athènes, qui a deux lieues de large sur quatre de long.

Si le mythe s'est à ce point approprié à l'aspect des lieux, il s'ensuit que l'étude du lieu est encore aujourd'hui l'un des moyens de remonter à la signification du mythe. En effet, les lieux ne changent pas ou ne changent guère, et nous tenons ainsi le mythe dans sa cause locale, dans le motif essentiel pour lequel il a été fixé là plutôt qu'ailleurs. D'un autre côté, la philologie nous fournit dans le Vêda et dans sa langue les formes premières du mythe et la signification générale du nom divin. La science consiste à rapprocher ces deux choses.

Sans l'étude locale, les seules forces actuelles de la philologie peuvent conduire à des résultats généraux et démontrer, par exemple, que Zevs est le ciel et Athénâ l'aurore. Mais les religions anciennes n'avaient pas seulement ce caractère général et un peu vague; elles étaient propres à chaque ville, à chaque citadelle, et même à chaque point notable d'une ville, d'une citadelle, d'une montagne, d'une plaine, d'une rivière ou d'un bois. Donc l'étude des lieux complète la recherche purement philologique et la vérifie. Elle peut en outre lui fournir un

point d'appui nouveau et solide et servir de contrôle à ses déductions.

Si j'ai réussi dans la présente recherche, où des faits locaux et jusqu'ici totalement inconnus sont mis en lumière, elle pourra servir à son tour de point de départ à des recherches de même nature faites dans d'autres parties de la Grèce. Et les liens qui rattachent entre elles les légendes de ce pays sont si nombreux, qu'elles s'attireront les unes les autres et devront arriver à la lumière successivement, et jusqu'à la dernière. Mon but n'était pas si éloigné : je voulais donner un simple spécimen de cet immense travail, dont on peut toujours n'aborder qu'une seule partie. Je ne suis donc sorti de l'acropole d'Athènes et de la légende d'Athénâ, de Posidôn et des rois, qu'autant qu'il l'a fallu pour l'éclaircir elle-même ; j'ai laissé à d'autres le soin de pousser plus avant.

Athènes, 15 mars 1871.

E. B.

CHAPITRE Ier

DESCRIPTION PHYSIQUE

La plaine d'Athènes figure un quadrilatère allongé, compris entre l'Hymette au S. E., la chaîne de l'Egalée et du Parnès au N. O., le Pentélique au N. E.; elle est ouverte au S. O. du côté de la mer. Dans sa longueur, elle est divisée en deux par une chaîne de monticules se rattachant au Pentélique et dont les plus hauts sommets, appelés Tourco-vouno et Lycabette, s'élèvent à 275 mètres environ au-dessus de la mer. Entre cette petite chaîne et les montagnes du N. O. s'étend la véritable plaine, couverte d'une alluvion profonde, arrosée d'un bout à l'autre par le Céphise et plantée en grande partie d'oliviers. Ce ruisseau va se jeter dans la baie de Phalère; mais ses eaux peuvent aussi bien se rendre au Pirée, car l'Halipédon ou prairie salée s'étend à plat depuis ce port jusqu'à la baie et n'est divisée par aucune ondulation de terrain. Quant à l'espace compris entre la chaîne de collines et le mont Hymette, il forme moins une plaine qu'une vallée. En effet, des hauteurs étagées s'étendent le long de l'Hymette et s'avancent jusqu'à la petite chaîne; une multitude de ravins descendent des deux côtés et se

réunissent dans un lit principal, qui est l'Ilissus. La plupart de ces ravins n'ont d'eau courante que durant la saison des pluies : cependant il y a des sources perpétuelles à la tête de quelques-uns d'entre eux et des filets d'eau coulent sous les couches de gravier dont leurs lits sont obstrués. Mais ces eaux ne sont pas abondantes et l'Ilissus n'arrive pas jusqu'à la mer : son lit de gravier disparaît dans la plaine au S. O. des collines.

Une de ces dernières devint l'Acropole d'Athènes. Comprise dans la chaîne, elle n'est pas située à son extrémité : car entre elle et la mer s'élève la colline appelée Musée, qui forme un groupe avec celles du Pnyx et des Nymphes. Au sud du Musée passe dans une embrasure le lit de l'Ilissus, et au-delà de celui-ci une colline située immédiatement sur sa rive gauche se rattache par des gradins au mont Hymette. Enfin une dernière éminence plus basse que les autres se trouve à mi-chemin sur la route de Phalère, et peu après on arrive aux marais salés qui forment le fond de la baie.

Il est évident, d'après la configuration du sol, que les collines de l'ancienne Athènes, en y comprenant l'acropole, forment, ainsi que la petite chaîne toute entière, une dépendance de l'Hymette. Par conséquent on peut s'attendre à trouver ici un ensemble de mythes locaux auxquels ceux de l'Hymette se rattacheront, tandis qu'il sera probablement distinct de ceux qui se seront fixés de l'autre côté de la plaine. Cependant, comme les plus importants mythes de l'antiquité se rapportent aux phénomènes célestes et que ceux-ci s'étendent le plus souvent sur de grands espaces, il est nécessaire de se placer au même point de vue d'observation que les anciens et de regarder autour de soi comme ils le firent.

On conçoit facilement ce qui les décida à choisir pour centre de leur défense et par conséquent de leur culte la

hauteur qui fut appelée tour à tour πόλις et ἀκρόπολις. A la vérité elle est moins près de la mer que le mont Musée, mais celui-ci est en pente douce et accessible de presque tous les côtés. Il en est de même du Pnyx et de la colline des Nymphes et même du Lycabette, qui a d'ailleurs l'inconvénient d'être beaucoup plus élevé. La hauteur qui fut Athènes semblait préparée par la nature pour devenir une acropole. C'est un roc escarpé de tous les côtés, à l'exception du côté occidental, dont l'accès même n'est pas devenu praticable sans de grands travaux et n'a été facile en aucun temps. Ce côté, occupé plus tard par les Propylées et par un grand escalier, se terminait par des saillies de rocher fort inégales et comme étagées les unes au-dessus des autres ; on ne pouvait les gravir que par des détours et en passant sur le bord de leurs escarpements. De plus on se ferait une idée inexacte de ce côté, si l'on se figurait que les pentes de terre par où l'on y arrive aujourd'hui existaient dans les temps primitifs : ces talus sont formés de terres de rapport, de morceaux de pierre, de terres cuites et de mortier provenant de l'acropole et de ses constructions tant de fois ruinées. La face antérieure du bastion, dans lequel M. Beulé trouva deux bâtisses helléniques au pied de l'escalier, plongeait plus bas qu'elle ne fait à présent ; et avant que ces constructions fussent établies, le rocher n'était pas accessible par cet endroit. En effet la moitié de droite du grand escalier reposait dans sa partie inférieure sur des terres de rapport adossées au roc escarpé. Toute la moitié de gauche, jusqu'à l'alignement de la Pinacothèque, reposait sur un remblai. Il n'était donc possible de gravir les rochers qu'à l'endroit où l'on passe encore aujourd'hui. Encore, ce passage était-il à un niveau plus bas, puisque toute cette entrée est remblayée et que les traces attribuées au pied des animaux sous le temple de la Victoire Aptère, sont sur un rocher plongeant qui passe au-dessous du

seuil actuel. C'est du reste ce qui s'éclaircira de soi-même un jour quand l'acropole aura été convenablement déblayée et nettoyée.

A l'exception de cette montée difficile, tout le reste du rocher est inaccessible. Quand on le gravit et qu'on est parvenu à son point culminant, on a autour de soi un panorama d'une étendue resserrée du côté des montagnes et ouvert du côté de Phalère. Au-delà de cette mer, à la distance de quelques lieues, s'élève l'île d'Egine et, derrière cette île, les terres montueuses de l'Argolide. La mer n'atteint l'horizon que du côté du midi dans le secteur compris entre l'Argolide et les côtes fuyantes de l'Attique. A l'orient, l'Hymette forme une sorte d'écran sur une largeur au moins égale à un angle droit. Entre lui et le Pentélique s'ouvre une échancrure dans la direction du levant d'été; le point le plus bas de cette ouverture n'est pas beaucoup plus élevé que l'acropole. En continuant de se tourner vers la gauche, la vue est arrêtée par le Pentélique et par les chaînes du Parnès et de l'Egalée sur une longueur de 150 degrés. Mais quand on parvient aux pentes méridionales de ce dernier, on a devant soi une dépression située précisément à l'ouest; là sont les terres basses qui unissent les deux massifs dont l'île double de Salamine est composée. Par cette embrasure le regard franchit le golfe Saronique, atteint le dôme de l'Acrocorinthe et, à 120 kilomètres, les hauteurs neigeuses du Cyllène en Arcadie. Celui-ci forme un très beau massif bleuâtre souvent perdu dans les nuages; par un temps clair, avec un bon instrument, on apercevrait le site où fut autrefois la ville de Pellène. Cette échappée profonde est remarquable pour deux raisons : elle est la seule dont on jouisse du haut de l'acropole et elle est située précisément à l'ouest; la ligne de l'acropole à Pellène forme avec la ligne E. O. un angle d'environ un degré vers le nord.

Eleusis est aussi vers l'ouest, mais plus au nord et vers le couchant d'été. Elle n'est pas visible d'Athènes : de ce côté on aperçoit seulement au-dessus de l'Egalée et de Salamine les hauts sommets du Cithéron et des montagnes de Mégares, dont les roches Scironides sont un escarpement sur la mer.

La distribution des points de vue autour de l'acropole est d'une assez grande importance : car les montagnes sont le théâtre de phénomènes météorologiques sur lesquels elles exercent une influence visible ; et de plus, leur présence dans certains secteurs horizontaux a joué un rôle incontestable dans la distribution de l'année et des fêtes religieuses d'Athènes.

Le mont Hymette, occupant, comme je l'ai dit, une étendue de 90 degrés environ, cache toute la partie orientale du ciel. Il a une hauteur de plus de 1000 mètres au-dessus de la mer, tandis que l'acropole n'a que 154 mètres d'altitude ; sa crête n'est qu'à 8500 mètres d'Athènes et par conséquent s'élève au-dessus de l'horizon d'un angle de plus de 5 degrés. On ne voit donc le soleil que longtemps après son lever, surtout dans la saison d'hiver, en automne et au printemps. Mais vers le solstice d'été, le soleil se lève dans l'intervalle compris entre l'Hymette et le Pentélique ; ses premiers rayons lancés horizontalement rasent la vallée de l'Ilissus et atteignent le sommet de l'acropole, lorsque toute la plaine est encore sous l'ombre des montagnes. C'est là un des phénomènes les plus frappants de ce pays : mais pour en saisir toute l'importance, il faut se mettre dans la situation où furent les premiers habitants de l'Attique, considérer qu'ils se levaient et se couchaient avec le soleil et que les mouvements visibles du ciel étaient la règle de leur vie religieuse et politique.

Le soir, en hiver, le soleil se couche sur le Péloponnèse, dont les montagnes élevées ne sont pas fort loin et

diminuent d'autant la longueur du jour. En été, il se couche derrière l'Egalée, du côté d'Eleusis. Vers les équinoxes, il disparaît derrière le Cyllène, dans l'embrasure de Salamine. Quoique le Cyllène soit beaucoup plus élevé que l'Hymette, puisqu'il atteint 2374 mètres au-dessus de la mer, cependant il ne s'élève guère au-dessus de l'horizon mathématique de l'acropole à cause de son grand éloignement. Mais aux deux saisons où le soleil se couche dans son voisinage, les montagnes sont le plus souvent nuageuses et le soleil cesse d'être visible longtemps avant d'être réellement sous l'horizon.

De ces observations faciles à faire il résulte que la seule époque de l'année où le soleil soit vu se levant à l'horizon, est le temps du solstice d'été, qui est aussi l'époque où le ciel est dégagé de ses nuages et où l'astre radieux commence pour trois mois son règne exclusif et incontesté.

Les phénomènes de l'air, les nuages, la pluie, les vents, la rosée, n'étaient pas moins intéressants à observer pour les premiers habitants de l'Attique, parce qu'ils étaient liés pour eux, plus encore que pour ceux d'aujourd'hui, à la vie de chaque jour, aux moissons, aux fruits et à toutes les productions de la terre. Quand l'acropole devint leur centre religieux, militaire, politique et civil, elle fut par la force des choses le lieu où se faisaient les observations, où l'on étudiait les rapports naturels qui lient les phénomènes de l'air aux époques de l'année et à la marche des astres. De sorte que l'acropole, étant elle-même soumise à ces vicissitudes des saisons, put être regardée comme un abrégé du grand monde et en exprimer les phénomènes par des figures symboliques qui y demeurèrent localisées. Il est donc nécessaire que nous donnions d'abord de l'acropole une description topographique exacte, sans laquelle il serait impossible d'en comprendre ni les phénomènes naturels ni les religions.

Il y eut un temps où la hauteur qu'on nomme aujourd'hui acropole n'était point garnie de remparts et ne portait point ce στεφάνωμα πύργων dont parle Sophocle. Ceux que l'on nomme Pélasges n'étaient point encore venus. Cette terre était déserte et indivise. Là s'élevait un rocher garni d'une végétation sauvage et qui se couvrait chaque printemps de mille petites fleurs, l'anémone, le muscari, le parthénion, le silène rose ou blanc; le thym et la passérine y croissaient en abondance; l'olivier sauvage garnissait ses anfractuosités; au temps des Perses il y avait encore des oliviers sauvages assez forts pour servir de fortifications (1); κοτίνοις τότε πυκνοῖς καταπεφραγμένην (2). Il ressemblait à tous ces âpres rochers dont la Grèce offre encore tant d'exemples. Cet état de choses a changé : la végétation de l'acropole n'est plus celle des collines sauvages, parce que la terre qui s'y trouve est artificielle et composée de décombres de tous les âges.

Lorsque les Pélasges construisirent, selon la tradition hellénique, les murs qui portèrent leur nom, je ne crois pas, quoi qu'en disent Strabon, Hérodote et Suidas, qu'ils aplanirent l'acropole : car des hommes qui, en construisant des murailles, ne savaient pas même abattre les angles des pierres pour les mieux assembler, n'étaient certainement pas en état d'enlever toutes les parties saillantes d'un rocher pour lui donner une belle surface plane et horizontale. Ce travail suppose des connaissances que les premiers Pélasges, si c'en était, n'avaient pas; il leur fallait des niveaux pour dresser ces surfaces, et d'excellents marteaux d'acier pour attaquer une roche aussi dure. Le rocher dut donc rester longtemps tel que la nature l'avait fait.

Plus tard, lorsque les Grecs furent en possession de

(1) E. Breton, Ath. p. 11.
(2) Sopat. ad Hermog.

bons instruments et que de tels travaux purent être réalisés, on adoucit en effet certaines pentes du rocher, en enlevant les aspérités. Mais jamais il ne devint un plateau. On n'a donc pas raison de représenter toujours l'acropole comme une plate-forme. M. Beulé dit à tort (1) « c'est un plateau de forme ovale », et plus loin (2) il traduit inexactement Platon par ces mots « sur le plateau même »; car l'auteur dit seulement κατὰ τὸν νῦν τῆς ἀκροπόλεως τόπον. Déjà M. Leake (3) avait dit « its platform » et M. Breton répétait (4) « le plateau qui la surmonte », ajoutant néanmoins « d'une surface cependant encore fort inégale ». Mais en 1869 M. Roques (5) reproduisait simplement les idées de M. Leake et disait « le plateau naturel le plus élevé de la montagne » dans son chapitre intitulé « Plateforme de l'acropolis ». En 1863, M. Boetticher, dont ses compatriotes vantent l'exactitude, n'avait pas mieux regardé que ses devanciers et écrivait (6) « diesen Felsplateau ».

M. Leake (7) avait pourtant observé que la surface du rocher avait été divisée en plusieurs plateformes communiquant entre elles. Mais il était bon de dire que ces plateformes sont à des étages différents et taillées sur une pente générale assez rapide. C'est ce dont on se rendra aisément compte au moyen de notre plan coté et des coupes verticales qui l'accompagnent.

On est étonné quand on lit dans M. Forchhammer (8)

(1) Acrop. I, 9.
(2) Acrop. I, 21.
(3) Top. of Athen, p. 308.
(4) Ath. p. 10.
(5) Top. d'Athènes.
(6) Untersuch. p. 27.
(7) Top. of Ath. p. 331, éd. de 1841.
(8) Hellenica, Berl. 1837, p. 58.

des phrases comme celle-ci : « quiconque a vu l'acropole d'Athènes ne peut hésiter à la trouver semblable à une énorme cassette de pierre » ; et pour qu'il ne reste aucun doute sur la portée du mot allemand, il place à côté le mot grec λάρναξ. Voilà à quelle extrémité peut conduire l'esprit de système dont l'érudition allemande est souvent infectée. Car c'est pour expliquer la boîte où les filles de Cécrops trouvèrent le jeune Erichthonios, que M. Forchhammer transfigure une crête de rocher en une cassette.

Le plus grand travail d'aplanissement qui y ait été fait semble remonter à l'époque où furent construits les temples détruits par les Perses, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, à l'époque de Pisistrate. Or jamais la surface de l'acropole ne fut transformée en une plateforme ; il eût fallu pour cela enlever un cube de roche dont on se fera une idée par les mesures suivantes. Sur sa plus grande longueur, c'est-à-dire de l'angle E. du mur actuel à l'angle N. des tours helléniques dégagées par M. Beulé, il y a en ligne droite et en projection horizontale 353 mètres. Ce dernier point est à 32 mètres au-dessous du point culminant du rocher ; le premier est à 18 mètres au-dessous de ce même point. Dans l'autre sens, la plus grande largeur de l'acropole est de 142 mètres d'un mur à l'autre ; le côté S. est à 14 mètres et le côté N. à 13 mètres au-dessous du point culminant. Des mesures prises par M. Penrose, vérifiées et complétées par moi, il résulte que les parties de l'acropole aplanies et rendues horizontales ne forment pas en tout un quinzième de sa surface, si l'on omet les places occupées par le Parthénon et par une portion des Propylées. Cette omission du reste est légitime : car ces deux édifices furent construits sur les parties les plus déclives du rocher ; on n'eut donc à abattre que les saillies les plus proéminentes, afin d'y établir so-

lidement les pierres des substructions, les soubassements et les pavés.

Le plus grand nivellement fut fait à l'ouest du Parthénon, lorsque on enleva deux prismes de rocher pour former les esplanades d'Athénâ Ergané et d'Artémis. Dans cette opération on tailla les gradins qui sont devant l'opisthodome et qui servirent à dresser des stèles et d'autres ex-voto. La hauteur de cette entaille est de plus de deux mètres. Devant le Parthénon, angle nord, le point culminant du roc brut est d'un mètre seulement au-dessus de l'esplanade et ses pentes étaient assez rapides de tous côtés.

En résumé le rocher de l'acropole, avant que ces travaux en eussent aplani quelques parties, formait une crête orientée de l'O., 11° sud, à l'E., 11° nord, environ. Le Parthénon fut orienté dans le même sens, sauf une différence dont il sera question ci-dessous. Cette crête était plus rapprochée du côté sud que du côté nord : de sorte que toute la partie septentrionale de sa surface formait une longue pente accidentée, tandis que la partie sud ne formait qu'une bande étroite, à inclinaison rapide, et dont la moitié orientale constituait une véritable dépression de plus de 15 mètres de profondeur. Tel est ce prétendu plateau.

Comme une grande partie du rocher n'a jamais été touchée par le marteau, il est aisé aujourd'hui même de restituer idéalement les portions qui furent enlevées quand on fit des esplanades, et de se figurer toute cette surface telle qu'elle était auparavant. Je ferai observer que le système d'aires employé à l'acropole est absolument le même qui se retrouve aux collines occidentales de la ville antique. J'en ai donné le plan détaillé (1) en 1849, et l'on

(1) Arch. des Missions scient. et littér.

voit par la notice et par les figures qui l'accompagnent que les aires des maisons, les escaliers, les stries, les rigoles ont été exécutés sur les rochers d'Athènes et pour l'usage privé ou public des habitants, de la même manière et dans les mêmes conditions que sur l'acropole. On faisait une aire en enlevant un prisme de roche d'une certaine épaisseur; un gros mur bâti plus bas, élevé à la hauteur de l'aire, servait à soutenir les débris et les terres au moyen desquels on complétait l'esplanade. C'est du reste le système le plus simple et le plus économique pour faire les nivellements; les plate-formes de nos chemins de fer ne se font pas autrement, à moins de force majeure. Lorsque Cimon construisit le mur méridional de l'acropole, il ne songeait pas seulement à la fortifier : on peut voir au plan l'épaisseur qu'il lui donna. Militairement, cette force de résistance n'était pas nécessaire, car les autres murs étaient beaucoup plus minces; mais ici l'on se proposa de soutenir un remblai de 16 mètres de hauteur, de combler la grande dépression du rocher et d'exhausser toute cette partie de l'acropole jusqu'au niveau de l'aire du Parthénon ou un peu au-dessous. Le vide fut comblé au moyen des débris provenant de l'incendie des Perses, débris qui existent encore aujourd'hui.

Mais ces remblais ne modifièrent pas la configuration primitive du rocher. Celui-ci offrait autrefois une grande pente inclinée vers le nord et vers le couchant. Là où fut construit l'Erechthéum il y avait une dépression dont les bords se relevaient tout autour et formaient un bassin. Ce creux est dans le temple lui-même et s'étend sous son portique septentrional. En descendant de là vers le couchant, on suivait une sorte de ravin ayant son issue entre les deux dents de rocher A et B. Au point A, où se voit aujourd'hui un escalier qui descend dans le remblai puis dans le roc, était un trou naturel débouchant au-

dessous dans une grande caverne extérieure. Ce trou n'était point praticable dans son état primitif et ne pouvait le devenir que par des travaux ultérieurs : ces travaux ne semblent pas avoir jamais été complètement exécutés, car l'escalier actuel ne descend pas jusqu'à la grotte et le trou primitif lui sert de complément.

Quant à la partie de l'acropole comprise entre le point B et le temple de la Victoire, elle paraît avoir été fort irrégulière et avoir présenté des saillies en retraite les unes au-dessus des autres. La plus avancée d'entre elles était celle du sud-ouest ; elle porta plus tard le nom de πύργος et servit de support au temple de la Victoire qui prit d'elle le nom ἐπιπυργιδία.

Les flancs de l'acropole ne sont pas moins irréguliers que ne l'était sa surface. Le côté sud est moins inégal que les autres : composé de deux pans presque droits, presque égaux en étendue et formant entre eux un angle très obtus, il s'étend sur toute la longueur de l'acropole depuis l'angle oriental jusqu'au voisinage des Propylées. Au-dessous de la grande dépression cimonienne, se trouve une caverne ouverte au midi et qui n'a aucune communication avec le dessus du rocher. Elle est située précisément derrière les derniers gradins du théâtre de Bacchus.

Le côté oriental de l'acropole se distingue par deux énormes saillies de rocher entre lesquelles est une caverne plus grande que la précédente, ouverte au levant, mais peu habitable à cause des suintements qui en mouillent les parois. Elle ne semble pas avoir été jamais consacrée au culte. Le roc qui la couvre comme d'une toiture est d'une faible épaisseur, mais elle ne communique avec le dessus du rocher par aucun conduit.

Le côté nord est très accidenté. Sa partie supérieure suit une ligne brisée de mille manières ; elle a des diffé-

rences de niveau considérables et plusieurs creux ou cavernes dont deux ou trois appellent l'attention. De plus, au-dessus de ce pan supérieur du rocher, il y a de nombreuses saillies étagées les unes au-dessus des autres, et des blocs tombés d'en haut qui se sont arrêtés en chemin. La saillie A couvre une caverne spacieuse, connue sous le nom d'Agraulion. Quand on monte jusque là, on s'aperçoit que le rocher, quoique une action métamorphique semble en avoir fait disparaître la stratification, est comme formé de lames obliques superposées qui, par de petits conduits, doivent communiquer avec l'enceinte supérieure de l'acropole. Les espaces laissés entre elles donnent passage aux eaux et sont tout garnis d'incrustations que chaque année continue d'accroître. Le plus grand d'entre eux n'est autre que ce conduit qui débouche dans la caverne d'Agraule et qu'un escalier continue jusqu'à l'intérieur de la fortification.

Derrière la saillie A se trouve un angle rentrant où débouchait le petit ravin dont j'ai parlé plus haut. Derrière la saillie B est une caverne élevée, double et peu profonde qui fut jadis consacrée à Apollon et à Pan. Son ouverture regarde le N. O.

Pour se faire une idée de la configuration de l'acropole dans sa partie occidentale, il faut faire abstraction des bâtisses que les siècles y ont accumulées. Depuis le temps des Pélasges jusqu'au héros de l'indépendance, Odyssée, on n'a pas cessé d'entasser là des ouvrages de fortification. La plupart d'entre eux sont barbares et n'offrent point d'intérêt : ils ont le défaut de cacher encore une partie des constructions antiques et de rendre insolubles plusieurs questions que M. Beulé a laissées à ses successeurs. Nous ignorons encore ce que c'était que l'Ennéapylon; on ne peut pas se figurer avec certitude les fortifications qui ont existé là avant les Propylées. La forme même du

rocher nous échappe et ne peut se rétablir que par conjecture. Espérons qu'un temps viendra où toute cette partie de l'acropole sera dégagée de ces masures hideuses.

On peut cependant apercevoir qu'entre le rocher où est la caverne de Pan et celui de la Victoire, il y a un enfoncement inégal et rempli de saillies étagées, et que c'était là le seul point par où l'on pût gravir l'acropole. D'ailleurs celle-ci a devant elle le rocher de l'Aréopage, qui avec elle ne forme qu'une seule éminence; le col qui sépare ce rocher de celui des Propylées est déjà fort près de ce dernier; quand on l'a atteint, on est presque à l'entrée de la citadelle. L'enfoncement entre le rocher de Pan et celui de la Victoire fut en effet rempli par le vestibule de la forteresse à toutes les époques de l'histoire. Mais les rochers n'y subirent de changement sérieux et n'y furent notablement entaillés qu'à deux époques : au temps de Pisistrate et au temps de Périclès, quand on y construisit des Portes monumentales.

La configuration de l'acropole une fois comprise, il faut suivre à sa surface et sur ses côtés le mouvement des eaux, et, la prenant pour point de vue, observer de là les phénomènes aériens auxquels ce mouvement se relie.

La rosée, que les anciens appelaient δρόσος et l'humidité apportée par les vents du sud et appelée νοτίς, se montrent surtout en hiver et dans les mois d'automne et de printemps. Elles sont quelquefois très abondantes : jai vu cette νοτίς atteindre sur le pavé du Parthénon une épaisseur des près d'un millimètre et couler sur les pentes des rochers. Quant une nuit d'hiver a été sereine et froide et qu'à l'approche du jour une faible haleine du midi s'élève, l'eau qu'elle renferme se précipite abondamment sur les surfaces refroidies, dont la chaleur a

rayonné vers le ciel. Car le vent qui sort du désert d'Afrique est brûlant et en traversant la mer il se charge d'une énorme quantité de vapeur. Dans le Dauphiné et l'Italie du nord, dès que ce vent arrive, les montagnes se couvrent de grands nuages blancs, qui grossissent à vue d'œil et le plus souvent se résolvent en pluie d'orage; alors aussi les pierres et les rochers, les pavés des rues, les vestibules des maisons se mouillent et parfois deviennent ruisselants d'humidité. Il en est de même ici : quand cette sorte de rosée se dépose sur l'acropole, toute la contrée se mouille, la Grèce est comme un vaste appareil de distillation; le ciel se charge de vapeurs blanchâtres, les grandes montagnes rassemblent les nuages et à la fin de violents orages se produisent.

Dans la première période de ces phénomènes, l'eau déposée sur le sol n'est point bue par le soleil; elle est presque toute absorbée par la terre; les plantes se dressent pleines de fraîcheur, les collines brillent de mille fleurs variées, les champs d'orge rendent l'Attique verdoyante, la vie est dans toute la nature. Mais quand le soleil perce à travers les vapeurs et relève la rosée vers le ciel, les nuages grossis et séparés les uns des autres commencent, même sans vent, une sorte de danse agitée et incohérente. Les grandes montagnes ne sont plus seules à les retenir : tous les monts de l'Attique voilent leurs sommets; une longue nuée blanche se couche sur la crête de l'Hymette et sur ses flancs; elle grandit, elle s'étale. Après quelques jours, les nuées arrivent du couchant, descendant du Cyllène et des montagnes d'Eleusis, comme des troupes de combattants. Le ciel de l'Attique est envahi par elles; la foudre éclate, la pluie se précipite et l'Attique est inondée.

« Si le petit Hymette, appelé *anhydre*, dit Théophraste, a un petit nuage dans son creux, c'est un signe de pluie.

Si le grand Hymette a en été des nuages blancs sur son sommet et sur son flanc, c'est un signe de pluie. Et si l'Hymette anhydre a des nuages blancs en haut et sur son flanc, c'est un signe de pluie... La nuit, quand un nuage blanc et long ceint l'Hymette plus bas que son sommet, la pluie arrive, le plus souvent pour quelques jours... Et si dans le mauvais temps, un long nuage est sur l'Hymette, c'est un signe que le temps deviendra plus mauvais. »

Quand ce déluge s'abat sur le pays, le rocher de l'acropole a perdu sa rosée ; devenue vapeur et nuage orageux sous le regard du soleil, elle retombe en pluie et glisse sur toutes les pentes. La cavité de l'Erechtheum se remplit, c'est une mare et, comme disaient les anciens, c'est une mer. Mille ruisseaux coulent sur les inégalités du rocher, descendent en grande partie vers le nord-ouest, se rassemblent au fond du petit ravin et se précipitent du haut de l'acropole à l'endroit où est la caverne d'Agraule. Au temps où il n'y avait là ni escalier, ni fortification, ni terre rapportée, une partie de ces eaux s'écoulait certainement par la cheminée de la caverne et par les autres fissures que j'ai signalées en cet endroit. C'est ce que prouvent les stalactites de la grotte et les couches d'incrustations que l'on voit à l'extérieur le long des rochers.

Quand l'orage était passé, les terres de l'acropole, maintenues par une végétation sauvage, demeuraient trempées et laissaient les eaux se filtrer et suinter dans les parties basses pendant un temps que nous ne pouvons plus apprécier aujourd'hui. De là naissaient de petites sources que la constitution géologique du terrain pouvait réunir en certains endroits. En effet le rocher de l'acropole, ainsi que les hauteurs qui l'environnent, est un massif calcaire, rougeâtre, cristallin, fendillé de mille manières et qui ressemble à une brêche. Les intervalles

des fragments qui le constituent sont remplis de cristaux de même nature qui paraissent dus à l'action simultanée de la chaleur et des eaux. Ce massif, presque dépourvu de stratification, s'est élevé du milieu de schistes dont les lames étaient encore molles, et qui, comprimées latéralement entre les calcaires émergeant de tous côtés, ont formé les plis les plus extraordinaires. Ainsi les eaux qui coulent à travers les fissures obliques des calcaires ou qui ruissellent à leur surface, peuvent être reçues dans les replis des schistes et menées par eux vers les points où converge leur déclivité.

En temps ordinaire, il n'y a pas une goutte d'eau dans le bas-fond du temple d'Erechthée; mais il y en a quand il a plu, et l'on peut admettre qu'aux temps anciens, quand l'acropole avait encore ses terres naturelles que la civilisation a fait disparaître, la mare était entretenue par les suintements de l'espace supérieur et contenait de l'eau en tout temps.

Une autre partie des eaux de la pluie s'écoulait vers les rochers étagés du côté occidental : mais elle n'était pas très grande. En effet, quand on construisit les Propylées, on creusa, pour éviter que l'édifice fût endommagé, une rigole de dérivation qui, partant de l'escalier d'Artémis, descend en biais vers le nord de la Pinacothèque. Or cette rigole ne débiterait pas un dixième de l'eau qui tombe sur l'acropole dans les pluies d'orage, pluies dévastatrices dont on voulait surtout préserver le bâtiment.

Une troisième partie des eaux tombait sur le versant sud et se précipitait immédiatement en bas par tous les points du rocher. Ce qu'il pouvait en rester du côté de la grande dépression cimonienne filtrait à travers les calcaires et suintait dans la caverne orientale.

En résumé, soit par suite de la configuration superfi-

cielle du rocher, soit à cause de la direction générale des couches calcaires, si mal stratifiées qu'elles soient, la masse des eaux tombées sur l'acropole ou déposées par l'humidité de l'air, prenait son cours vers le nord-ouest; et c'est à l'endroit même où est la caverne d'Agraule qu'elle se précipitait en torrent.

Plus tard, ces phénomènes durent se modifier. « La caste guerrière, dit Platon (1), habitait sur l'acropole autour du sanctuaire d'Athénâ et d'Héphæstos, entouré d'une enceinte. Car c'est dans la partie nord qu'ils habitaient des demeures communes et mangeaient en commun. Il y avait, à l'endroit qui est aujourd'hui l'acropole, une fontaine, κρήνη, que les tremblements de terre ont détruite, dont il ne reste plus que de petits suintements tout autour, mais qui alors fournissait à eux tous un cours d'eau, ῥεῦμα, abondant, étant fraîche elle-même hiver et été. » Si ce que dit Platon n'est pas un conte inventé à plaisir, on ne peut voir dans ses paroles qu'une allusion à une source coulant soit dans l'Agraulion, soit dans le petit ravin situé au-dessus. Et cela ferait supposer que la surface de l'acropole était primitivement recouverte d'une grande épaisseur de terre disparue de son temps. Car la roche nue n'aurait pu alimenter une source perpétuelle.

Mais quand le rocher d'Athènes fut devenu une forteresse et un sanctuaire, des murs furent construits tout autour. Les terres et les fragments de pierre durent être nivelés et accumulés contre ces murs, tandis que le milieu, c'est-à-dire la crête, fut dénudé. Les grands blocs entassés par les Pélasges fermèrent la partie inférieure du ravin entre les deux massifs A et B, nommés à Athènes les Longs-rochers. Derrière ce mur, des détritus

(1) Critias.

de toute sorte s'accumulèrent et le régime des eaux fut changé. L'eau ne resta plus sur l'acropole, parce qu'il n'y avait plus de terre que le long des remparts, et que la végétation s'était nécessairement réfugiée auprès de cette couronne. Pour conserver de l'eau dans la mare de l'Erechthéum, il fallut la couvrir comme une citerne et la préserver du gaspillage en lui donnant un caractère sacré.

Au nord-ouest, là où est encore aujourd'hui le bastion d'Odyssée, il y avait une source nommée Clepsydre. Cette eau existe encore; c'est un puits profond dans une petite chapelle byzantine au fond de la terre de ce bastion. On y descend par un long escalier dans une obscurité profonde. Quand on aura démoli cette inutile bâtisse, la Clepsydre reparaîtra à la lumière et pourra de nouveau être utilisée. Elle n'est pas dans les calcaires, mais au pied des calcaires, dans les schistes qui s'appuient contre eux. On donnait ordinairement le nom de clépsydre à tout appareil destiné à régler l'écoulement des eaux, soit pour mesurer le temps, soit pour la distribution des eaux des aqueducs (1). Il a pu y avoir ici un petit appareil de ce genre. J'avoue cependant ne pas comprendre ce que dit Hésychios, que, descendant de l'acropole, cette eau avait sous terre un cours de vingt stades de longueur. En effet, au fond du puits, à la surface même de l'eau, il existe un canal où cette eau se déverse, et par conséquent elle forme un ruisseau. Mais alors il n'est pas possible d'admettre qu'elle descende de l'acropole : car tout ce qu'il reste sur celle-ci des eaux de la pluie et de la rosée ne saurait engendrer un courant.

Il y donc là un mystère qui n'est pas encore éclairci. Du reste Athènes en offre plusieurs du même genre : il y a dans la ville, sur la pente nord de l'acropole, un puits

(1) Pollux, 8, 9, 3.

d'où l'on tire de l'eau continuellement, eau dont l'origine est inconnue. Il y a auprès de l'église d'Hagia-Trias, un magnifique cours d'eau où les Athéniennes vont laver le linge et où l'on abreuve les ânes et les chevaux : on ne connaît point l'origine de cet aqueduc. Enfin, il y avait, au dire de Pausanias, au sud de l'acropole et au pied des rochers, une source qui a disparu, mais qu'il ne serait peut-être pas impossible de retrouver. Si elle existe et qu'elle ait une certaine abondance, elle paraît être dans les mêmes conditions que la Clepsydre et ne peut être regardée comme tirant ses eaux du rocher.

En résumé, les seuls faits importants relatifs au mouvement des eaux sur l'acropole, sont leur écoulement à la surface du rocher et la formation d'une mare sous le temple d'Erechthée. Or, ces phénomènes sont liés d'une part à la formation de la rosée et au dépôt de l'humidité, νοτίς, de l'autre à la direction des vents, au mouvement des nuages, aux époques de l'année et à la marche du soleil. Il donc naturel de penser que du jour où ce rocher fut choisi pour être le centre religieux des habitants du pays, il devint en même un point d'observation où se concentrèrent, en quelque sorte, sous les yeux des hommes chargés de les étudier, les phénomènes du monde extérieur. Ce rocher fut comme un microcosme dans lequel ils voyaient en abrégé toute la nature. Les choses qu'ils y observaient, si petites qu'elles fussent en elles-mêmes, prenaient pour eux une importance majeure. C'est ainsi que de nos jours un chimiste, après avoir analysé quelques parcelles d'une substance, considère son analyse comme ayant une portée universelle. Seulement il aboutit à une formule, tandis que l'observateur antique aboutissait toujours à un dieu.

CHAPITRE II

FAITS ASTRONOMIQUES

Les hommes de race âryenne observèrent de bonne heure les phénomènes célestes. En effet une fois que le saint sacrifice eut été conçu comme l'acte par excellence, *kratu,* par lequel l'homme se mettait en bons rapports avec la divinité, celle-ci ayant pour principal organe le soleil, il fallut s'occuper de reconnaître les mouvements de cet astre.

« La station supérieure de *Višṇu,* les prêtres savants l'observent toujours ; leur regard est comme tendu vers le ciel.

« Les prêtres, pleins d'admiration et de vigilance, allument le feu sacré quand *Višṇu* est à sa station supérieure. » (1).

Ce texte ne concerne que l'un des trois sacrifices, celui de midi ; mais les Hymnes sont remplis de faits relatifs à ceux du soir et du matin ; tous trois ensemble répondent aux trois pas de *Višṇu*, c'est-à-dire aux trois moments principaux de la marche diurne du Soleil, le lever, le midi et le coucher. Le sacrifice du matin était de beau-

(1) Rig. Vêda, I, 21, 20.

coup le plus important, parce qu'il s'accomplissait au moment du réveil de la nature entière, à l'instant même de l'aurore, « lorsqu'il n'y a plus d'étoiles et qu'il n'y a pas encore de soleil ». Pendant ce temps, par le frottement de deux bois appelés les *araṇî*, on allumait le feu ; on le portait sur l'autel où le bûcher était préparé ; le prêtre, au moyen d'une liqueur spiritueuse qui fut le *sôma* dans l'Inde, le *haoma* en Perse et le *vin* en Occident, faisait jaillir de grandes flammes où se consumaient le gâteau sacré, le miel et l'onction. Tandis que cette cérémonie s'accomplissait sur l'autel, le chœur, tourné ainsi que le prêtre vers l'orient, ayant l'autel entre lui et le point de l'aurore, prenait sa marche vers la droite, allant à la rencontre du soleil et chantant un hymne.

Or le soleil dans sa marche annuelle parcourt d'un mouvement propre toutes les constellations du ciel, les laissant derrière lui et les effaçant tour à tour. Les étoiles, qui aujourd'hui se voient à l'orient un peu avant l'aurore, dans quelque temps ne se verront plus et seront remplacées par d'autres. Il était donc nécessaire de suivre la marche du soleil à travers les constellations et de savoir pour chaque époque de l'année quelle étoile devait précéder et annoncer le soleil. Les Indiens appelaient cette étoile *savanagraha* : ce mot est composé de *savana* et de la racine *grah*, prendre ; *savana* est un substantif neutre de la racine *su*, extraire, exprimer ; le mot entier désigne l'étoile dont la présence à l'horizon du levant indiquait le moment où le prêtre devait commencer à extraire de la plante du sôma le jus sucré dont il devait se servir le troisième jour. La connaissance du *savanagraha* pour chaque époque de l'année et l'observation quotidienne de son lever constituaient la fonction du prêtre astronome dans la société indopersane.

Quelque chose d'analogue dut exister chez les anciens

Grecs, dont les sacrifices avaient la même origine que ceux des Âryas de l'Est

ἦμος δ'ἠωσφόρος εἶσι φόως ἐρέων ἐπὶ γαῖαν,
ὅν τε μέτα κροκόπεπλος ὑπεὶρ ἅλα κίδναται ἠὼς. (1).

Quand vient l'étoile du matin appelant la lumière sur la terre, et qu'après elle s'étend sur la mer l'aurore au péplos couleur de safran.

εὖτ' ἀστὴρ ὑπερέσχε φαάντατος, ὃς τε μάλιστα
ἔρχεται ἀγγέλων φάος Ἠοῦς ἠριγενείης (2).

Quand s'éleva l'étoile étincelante qui plus que toute autre vient annoncer la lumière de l'aurore matinale.

Ἠοῦς ἄγγελε, χαῖρε, φαεσφόρε, καὶ ταχὺς ἔλθοις
Ἕσπερος, ἥν ἀπάγεις λάθριος αὖθις ἄγων. (3).

Messager de l'Aurore, salut, Phosphoros, viens vite, toi qui, le soir aussi, furtivement la remmènes.

La vie religieuse des peuples grecs était toute entière liée à la marche du soleil; car ceux des sacrifices qui suivaient les jours du mois, l'étaient également, puisque les phases de la lune dépendent de ses rapports de position avec le soleil. « Le but des anciens était de régler les mois sur le cours de la lune et les années sur celui du soleil : or régler les années sur le cours du soleil, c'est faire revenir les mêmes sacrifices aux mêmes saisons, ὥρας, de l'année, celui du printemps au printemps, celui de l'été en été,... car ils pensaient que cela était agréable aux dieux. Mais cela ne pouvait arriver, si les solstices et les équinoxes ne revénaient pas aux mêmes points, τόπους. Lors donc que les années suivent exactement la marche du soleil, les mois et les jours celle de la lune, alors les Grecs jugent que les sacrifices ont lieu confor-

(1) Iliade. ψ, 226.
(2) Odys. IV, 93.
(3) Anthol. I, 22.

mément à la tradition, κατὰ τὰ πάτρια » (1). Cela, ajoute Géminus, avait été ordonné par des oracles, χρησμῶν.

Columelle (2) atteste aussi cet antique usage : « in hac ruris disciplina, dit-il, sequor nunc Eudoxi et Metonis antiquorum fastus astrologorum, qui sunt aptati sacrificiis; quia et notior est illa vetus agricolis concepta opinio. » Ce témoignage d'un auteur relativement moderne nous montre, de plus, que l'ancienne organisation du calendrier religieux se conservait dans les campagnes et y était seule suivie, malgré les réformes opérées par les astronomes pour la mettre en harmonie avec l'état du ciel.

Ainsi les phénomènes naturels ayant des retours périodiques réguliers ou à peu près, les fêtes revenaient avec eux. « Le 6 de chaque mois, dans l'ancien calendrier, était consacré à Artémis, et spécialement le 6 thargélion, réputé être le jour de sa nativité. C'était le jour de la fête de Déméter Chloé et l'anniversaire de la purification d'Athènes » (3). La dispute d'Athénâ et de Posidôn était réputée avoir eu lieu le 2 boédromion (4). Les noms des prêtresses d'Athénâ-polias servaient à déterminer les dates des années. Les mois avaient généralement en Grèce des noms tirés des épithètes et des fêtes des dieux. Une fois fixé le calendrier religieux et avec lui les jours fériés, il y avait ces jours-là une sorte d'arrêt dans les affaires publiques et privées, ce que les modernes apellent encore ἀργεία. Il fallait donc que les services publics fussent réglés eux-mêmes d'après ces nécessités religieuses. Ainsi, les assemblées principales du peuple avaient lieu, dans Athènes, le 1er, le 10 et le 30 de chaque mois, jours

(1) Gemin. VI.
(2) De re rustic. 9, 14, 12.
(3) Greswell, kalend. I, 508.
(4) Plut. Symp. 9, 6.

que la religion avaient laissés libres (1). Cet état de choses n'a pas cessé d'exister un seul instant : car la domination romaine, particulièrement au temps de l'empire, loin de laisser tomber les usages religieux, affecta de les restaurer. Quand le christianisme eut remplacé les anciennes religions, il organisa à son tour l'année : on eut des fêtes pour chaque jour, mais dont les unes furent obligatoires et rendirent fériés les jours où on les célébrait, tandis que les autres étaient de moindre importance et permettaient à la vie civile et politique de trouver place pour ses exercices.

Quand on eut remarqué que le soleil, après avoir parcouru toutes les constellations, revenait à son point de départ, on eut la définition de l'année. Depuis les plus anciennes observations dont les auteurs grecs fassent mention, l'année a toujours été entendue comme l'espace de temps compris entre deux retours consécutifs du soleil au même point du ciel. Le point de départ pouvant être pris arbitrairement pourvu que l'on possède un moyen de le reconnaître, il n'est pas d'une nécessité absolue que l'année commence à une époque plutôt qu'à une autre. Cependant, il y a quatre époques qui furent remarquées dès l'origine, parce qu'elles ont des caractères particuliers que ne possèdent pas les autres moments de l'année : ce sont les solstices, τροπαί, et les équinoxes, ἰσημερίαι. Les peuples grecs ont pris, mais sans s'être entendus entre eux, soit l'un soit l'autre de ces moments pour point de départ de l'année. L'année athénienne commençait au solstice d'été, dans le mois de skirophorion ; cet usage paraît avoir duré jusqu'au temps d'Hadrien, époque où l'année julienne, partant de l'équinoxe du printemps, fut adoptée dans toute la Grèce. A Lacédé-

(1) Harpocr.-Poll. 8, 9, 70.

mone, on comptait l'année à partir de l'équinoxe d'automne, qui tombait dans le mois de panamos. A Thèbes, on la commençait au solstice d'hiver, dans le mois d'alalcoménios. L'année de Delphes, de Macédoine, d'Ephèse, partait de l'équinoxe d'automne.

Il n'est pas probable que ces différents peuples aient établi ces usages arbitrairement et sans motifs. Là où l'on observait surtout les levers du soleil, en général les levers solsticiaux étaient plus faciles à déterminer qu'un lever équinoxial. En effet, comme on le faisait, au moyen d'un style vertical dont l'ombre se projetait sur une surface de niveau, voici ce que l'on observait : comme, au moment d'un solstice, le soleil semble, pendant plusieurs jours, se lever au même point de l'horizon, la ligne d'ombre que projette le style se reproduit chaque année à la même place. Vers les équinoxes, il n'en est pas de même : car le moment de l'équinoxe a presque toujours lieu lorsque le soleil est au-dessus ou au-dessous de l'horizon, et le temps qui s'écoule entre cet instant et celui du lever suffit pour que le point de l'horizon où le soleil apparaît ne soit pas l'Est véritable ; aussi, d'une année à l'autre, les ombres du style ne coïncident plus le jour des équinoxes.

Si les plus anciens Grecs avaient observé, non les levers du soleil, mais ses passages au méridien, ils auraient trouvé un grand avantage à déterminer l'équinoxe, parce qu'à cette époque les longueurs de l'ombre d'un style à midi varient notablement d'un jour à l'autre. « Les accroissements des jours et des nuits ne sont pas égaux dans tous les signes du zodiaque : dans le voisinage des solstices, ils sont très petits et presque insensibles. On peut le constater sur les cadrans solaires : l'extrémité de l'ombre du style y reste pendant quarante jours presque sur les lignes tropicales. Mais, aux équinoxes, ses écar-

tements sont sensibles d'un jour à l'autre » (1). « Cependant, il y a un point purement idéal que le soleil atteint pour s'en éloigner aussitôt; car le moment où a lieu le solstice est instantané » (2).

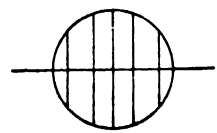
Je n'examine pas ici pourquoi les différentes cités grecques ont choisi telle ou telle époque de l'année pour point de départ de leur calendrier. Quant à la ville d'Athènes, on peut répondre très simplement à cette question, si l'on admet que, dans l'origine, et même longtemps encore, on ait observé surtout les levers du soleil. En effet, comme je l'ai dit plus haut, de l'acropole d'Athènes on ne voit le soleil levant à l'horizon qu'à une seule époque de l'année, au solstice d'été. Tout le reste du temps, il se lève derrière l'Hymette, et n'apparaît au-dessus de cette montagne que longtemps après qu'il est sur l'horizon.

L'observation du lever solsticial n'est même pas parfaitement exacte, attendu que l'embrasure qui sépare l'Hymette du Pentélique est un peu plus élevé que l'acropole d'Athènes; la distance de ces deux points n'étant que de dix kilomètres environ, ne suffit pas pour annuler la différence; c'est la réfraction qui produit approximativement cette correction. Quand on voulut rectifier les anciennes observations, il fallut donc changer la place de l'observatoire. Or, les prêtres ne pouvaient opérer une telle révolution, qui eût entraîné la déchéance de l'acropole et le discrédit de la religion. Mais des laïques purent faire ce changement pour leur propre compte. Nous savons, en effet, que Phaeinos et Méton établirent leur observatoire sur le Lycabette; de là, on voyait le soleil se lever, le jour du solstice d'été, dans un plan à peu près horizontal.

(1) Gemin. V.
(2) Gemin. I.

Au reste, dès cette époque, on observait, sur le plan horizontal, non plus la direction des ombres, mais leurs longueurs, mesurées chaque jour au moment où le soleil passait au méridien. Pythéas, à Marseille, en 350 avant J.-C., déterminait le méridien, les solstices, les équinoxes et la latitude de cette ville par les longueurs d'ombre d'un style sur un plan horizontal (1). On atteignait par ce moyen à une précision remarquable, et on l'employa longtemps concurremment avec d'autres instruments; car on observait encore ainsi à Paris sous le règne de Louis XIV.

Du moment où l'on eut conçu l'idée de déterminer d'une manière plus précise qu'autrefois les mouvements du soleil et ceux de la lune, on fut conduit à construire des cercles et à les diviser en degrés. Voici ce que dit Hygin à ce sujet (2) : « Il y a cinq cercles parallèles à partir du pôle boréal. Chaque hémisphère se divise en 30 parties : on en prend six à partir du pôle, et on trace le cercle polaire arctique; de ce qui reste, on prend cinq parties, et on trace le tropique d'été. De ce qui reste encore, on prend quatre parties, et on trace le cercle équinoxial, appelé en grec ἰσημερινός. De même pour l'hémisphère austral. »



Ainsi chaque partie de la sphère=3°, et l'on trouverait les distances ci-après à partir du pôle :

(1) Faye, Cosm. p. 185.
(2) Poet. astr.

Cercle polaire..... 18°
Tropique..... 33°
Equateur ..... 45°

Il est évident que ces nombres doivent être doublés, et l'on obtient :

Cercle polaire..... 36°
Tropique..... 66°
Equateur ..... 90°

Cela donne, pour l'obliquité de l'écliptique, 24°, chiffre approximatif qui n'était pas très éloigné de la vérité.

Les observations paraissent remonter très haut dans l'histoire : car les Grecs attribuaient les plus anciennes à Palamède (1) ou à Prométhée, qui, selon Eschyle (2), leur apprit à reconnaître les levers des astres et leurs couchers.

Depuis Thalès, qui vivait dans la première moitié du VIe siècle, les levers et les couchers cosmiques des étoiles étaient notés avec le plus grand soin. On dressait des tables de bronze ou de marbre nommées παραπήγματα, où étaient gravés ces phénomènes. On trouve déjà de telles observations dans Hésiode. Il y avait à Olympie un παράπηγμα dressé en 544 par Œnopide de Chios, où était décrite la grande année de 49 ans (3). Démocrite construisit aussi un parapegma.

Cependant, l'année ne commença à être fondée d'une manière positive, et en quelque sorte légale, qu'au temps de Solon. L'institution d'un calendrier civil lunaire lui est attribuée par toute l'antiquité, et le calcul établit que cette invention fut publiée par lui en l'année 593 : la première année solonienne commença le 1er gamélion 592.

(1) Soph. fr. du Naup. 379.
(2) Prom. 453.
(3) Elien, V. Hist. 10, 7.

Jusque-là, on avait suivi le calendrier primitif, qui était exclusivement solaire, et offrait, d'année en année, un désaccord croissant entre les fêtes annuelles et celles de chaque mois. Ainsi, l'institution de Solon fut une correction lunaire au calendrier solaire primitif, c'est-à-dire une première tentative d'accord entre la longueur de l'année et celle de la lunaison (1). Elle avait pour but de mettre les fêtes en harmonie avec la marche du soleil (2). Cependant, ce fut Thalès qui nomma τριακάς le trentième jour du mois, les mois ayant été auparavant de 29 jours; et l'on désigna par l'expression ἕνη καὶ νέα, c'est-à-dire παλαιὰ καὶ νέα σελήνη, le jour de la lune finissante et renaissante (3). Pour obtenir l'harmonie désirée, on créa l'octaétéris, ou période de huit ans révolus. « Quoique celle-ci, dit M. Greswell (4), soit généralement attribuée à Eudoxe, qui vivait deux cents ans après Solon, on peut admettre comme probable que cette période était déjà conçue et préparée par Cléostrate, contemporain de Darius fils d'Hystaspe. » Elle se composait de 2922 jours, ou 96 mois solaires, ou 99 mois lunaires. Au bout d'une octaétêris, l'on était en retard d'un jour et demi sur la lune; mais la coïncidence revenait après un certain nombre de périodes dont l'ensemble constituait un cycle.

On voit que dès l'époque de Solon, les observations continuées depuis plusieurs siècles, avaient atteint un assez haut degré d'exactitude. Mais pendant le siècle qui suivit ce savant législateur, et grâce en partie à ses institutions libérales, les arts et les sciences firent de rapides progrès. « A Athènes, dit Théophraste (5), Phaeinós ob-

(1) Diog. Laert. Solon.
(2) Gemin. VI.
(3) Procl. Tim. A, 57.
(4) Kal. hell. I, p. 29.
(5) De sign. pluv. 6,783.

serva du Lycabette les phénomènes du solstice. » Le fait en lui-même n'était pas nouveau. Mais à cette époque on disposait d'alidades, de cercles de cuivre gradués, de gnomons bien construits, et de connaissances géométriques qu'on ne possédait pas un siècle auparavant. La perfection des constructions architecturales, de la taille des sculptures, du modelage et des autres objets qui nous restent de cette époque, prouve que le travail des métaux et l'art de prendre des mesures étaient poussés fort loin.

Méton, qui succéda à Phaeinós ou qui travailla avec lui, découvrit entre la longueur du mois et celle de l'année un rapport beaucoup plus exact que celui de l'octaétêris. En déterminant le moment précis du solstice d'été, il trouva la période de 19 années solaires égale à 235 lunaisons (1). Il fixa la longueur de l'année à 365 jours, 1/4 et 1/76 de jour : c'était environ une demi-heure de trop : résultat bien remarquable cependant et qu'il fallut un assez grand nombre d'années pour corriger de nouveau. Un parapegma fut établi par Méton dans le lieu de l'assemblée du peuple, contre le mur du Pnyx; comme les recherches de cet astronome avaient eu pour but d'améliorer l'œuvre de Solon, il est évident que ce parapegma n'était pas un simple cadran solaire, mais un double calendrier, solaire et sidéral d'une part, luni-solaire de l'autre, la première moitié servant de régulateur à la seconde (2). Suidas dit πρὸ Πυθοδώρου ἡλιοτρόπιον ἦν ἐν τῇ νῦν οὔσῃ ἐκκλησίᾳ πρὸς τῷ τείχει τῷ ἐν Πνυκί, c'est-à-dire avant l'archontat de Pythodore. Elien (3) nous fait savoir que cet *héliotrope* fut établi par Méton sous l'archontat d'Apseudès en l'année 432. La coïncidence partait du 27 juin de cette même année :

(1) Elien, V. hist. 10, 7.
(2) Gresw. Kal. Hell. I, 442
(3) Elien, V. hist. 10, 7.

Sed primæva Meton exordia sumpsit ab anno
Torreret rutilo Phœbus cum sidere terram,
Cingula cum veheret pelagus procul Orionis
Et cum cœruleo flagraret Sirius astro (1).

Le 27 juin, année julienne, répond au 13 skirophorion : « Méton exposa ce qu'on appelle le cycle de 19 ans, le faisant commencer au 13 du mois athénien de skirophorion. Et cet astronome, dans ses calculs anticipés, paraît avoir merveilleusement réussi. Car les astres réalisent leurs mouvements et leurs pronostics conformément à ce calcul. Aujourd'hui même la plupart des Grecs font usage de la période de 19 ans et ne sont pas loin de la vérité. » (2) Quant au mur du Pnyx contre lequel le parapegma de Méton était fixé, il faut entendre par là le mur circulaire qui soutenait le remblai et dont l'énorme soubassement existe encore; car c'était le seul qui fut tourné vers le midi; à moins que le style ne donnât le lever solsticial lui-même, ou qu'il n'y eût même aucun style, mais seulement une double inscription; à moins enfin que le lieu de l'assemblée ne fût à cette époque à la partie supérieure de la colline (3).

Le calcul de 19 années tropiques égales à 235 lunaisons a, comme on sait, reçu le nom de *nombre d'or*; mais que ce nombre, c'est-à-dire ce calcul, fût inscrit en lettres d'or au temple de Jupiter à Olympie, ou, selon d'autres, sur les portes du Parthénon, c'est une tradition pure et simple dont l'origine nous est inconnue.

M. Greswel a réuni dans son *kalendarium hellenicum* de nombreux passages d'auteurs démontrant que la réforme de Méton fut tour à tour adoptée dans toute la

(1) Avien. 38.
(2) Diod. Sic. XII, 36.
(3) Arch. des Miss. scient. et litt. I, 1.

Grèce et causa dans chaque État des rectifications importantes du calendrier religieux. Ainsi donc, à partir de ce moment, la Grèce tendit vers une uniformité systématique des fêtes communes. Ces réformes ne durent pas s'accomplir sans difficultés. Ainsi, par la distribution métonienne des mois dans l'année et des jours dans le mois, le 6 thargélion se trouvait retranché de la neuvième année du cycle. Que fit-on? Supprima-t-on la fête avec le jour, ou la fête fut-elle remise au jour suivant? On ne peut répondre à cette question (1).

Quoi qu'il en soit, pour obtenir un résultat aussi positif que son cycle de 19 ans, cycle qui dut, pour être généralement adopté, triompher de toute opposition sacerdotale dans les cités grecques, Méton eut besoin de rassembler des observations nombreuses et précises; et nous voyons en effet qu'il observa, non seulement à Athènes, mais aussi dans les Cyclades, la Macédoine et la Thrace. Si nous possédions le détail de ces opérations, il nous serait peut-être possible d'en retrouver la trace sur l'Ocha, dans l'île de Sériphos, à Délos et ailleurs où ont dû se trouver les points d'observation reliés entre eux du grand astronome athénien.

L'observation des ombres donnait, au solstice d'été et au solstice d'hiver, les deux positions extrêmes du soleil dans le ciel. On pouvait en conclure la position moyenne répondant aux équinoxes et donnant la hauteur du plan équatorial au-dessus de l'horizon. De là découlaient l'obliquité de l'écliptique, la hauteur du pôle et la latitude. Mais la seule observation de l'ombre la plus courte, c'est-à-dire de l'angle formé par le rayon solaire passant à la pointe du style et par la verticale, donne la plus petite distance zénithale du soleil, qui est en rapport in-

(1) Gresw. I, 508

direct avec la latitude du lieu. Celle-ci en effet ne change pas, tandis que la distance zénithale subit des changements séculaires dont il faut beaucoup de temps ou des instruments très précis pour s'apercevoir. Les astronomes anciens purent mesurer, avec une grande approximation, la plus petite distance zénithale, avant d'avoir déterminé aussi exactement la latitude. En effet, à la latitude d'Athènes, l'ombre au solstice d'été est très courte, et la petite ellipse de lumière qui passe par le trou de l'écran d'un style a des bords assez bien limités. Il n'en est pas de même au solstice d'hiver, époque où le ciel est souvent vaporeux et où la longueur de l'ombre agrandit la petite ellipse et en rend les bords assez vagues. Il en résulte que la moyenne entre ces deux positions ne pouvait être déterminée avec une certitude rigoureuse. Nous ne savons pas quelle valeur Méton donnait à la latitude d'Athènes. Eratosthène trouva plus tard 36°, 55', 42"; Ptolémée, 37°, 15'. En réalité elle est de 37°, 58' environ, mesurés sur l'acropole.

Quand à l'obliquité de l'écliptique, Eratosthène lui donna pour mesure 23°, 51' 15", ce qui n'était pas très éloigné de la vérité, comme nous le verrons plus tard. Ptolémée à Alexandrie, donnant pour la latitude de cette ville 31°, 3', 15" et pour distance zénithale 7°, 12', aboutissait précisément aux mêmes nombres qu'Eratosthène et commettait une erreur un peu plus grande, puisque entre ces deux auteurs, l'obliquité de l'écliptique avait diminué. Cet élément eût joué un rôle important dans l'astronomie ancienne, qui n'en connaissait pas les variations séculaires ou qui, ne les ayant pas déterminées avec précision et les trouvant très petites, croyait pouvoir les négliger. Il était donc important d'établir dans les observatoires la ligne exacte du lever solsticial d'été qui, une fois fixée au moyen de mires placées à distance dans la

campagne, pouvait servir de point de départ aux calculs. Par là, en effet, on connaissait la plus petite distance zénithale supposée fixe, la latitude du lieu, les jours des équinoxes, les passages du soleil à travers les signes du zodiaque et, à ce système d'éléments solaires, on pouvait rapporter tous les mouvements de la lune, la succession de mois inégaux, leurs cycles et la distribution des fêtes.

Quant à la précession des équinoxes, il est probable qu'on l'aperçut de bonne heure, car ses effets se font sentir au bout d'un très petit nombre d'années. Mais comme elle n'entraînait pas de changements notables dans la vie religieuse et civile des Grecs, elle ne fut déterminée que 150 ans avant J. C. par Hipparque. Cent cinquante ans plus tôt les constellations et les signes se répondaient; mais en 150, l'équateur coupait l'ecliptique au 1er point du Bélier; et en 1846 après J. C. le point équinoxial avait parcouru 30° ou un signe, l'équinoxe avait lieu dans la constellation des Poissons; celle du Bélier se trouvait dans le signe du Taureau, et celle de la Vierge était à 174° du point équinoxial, tandis qu'en 150 avant J. C. elle était à 201°,46' de ce même point. La différence entre ces deux positions, égale à 27°, 46' pour 1996 ans, donne 50", 1 par an (1).

Il résulte de ces données que, si certains dieux répondent à certaines manières de concevoir le soleil et si leurs temples ont eu une orientation réglée d'après l'état du ciel, cette orientation peut encore servir aujourd'hui à déterminer certaines dates et vient appuyer l'idée même qu'on doit se faire de ces divinités.

Que les statues des dieux fussent tournées vers le soleil levant, c'est ce que les textes suivants établissent : dans

(1) Faye Cosm. p. 226.

l'Agamemnon d'Eschyle (1), le héraut arrivant à Argos devant le palais, s'adresse aux statues des dieux et leur dit :

δαίμονες ἀντήλιοι,
φαιδροῖσι τοῖςδ'ὄμμασι δέξασθε βασιλέα
Dieux tournés vers le soleil levant, avec ces yeux brillants recevez le roi.

C'est à tort qu'Hésychios traduit ἀντήλιος et ἀνθήλιος par ἴσος, ὅμοιος ἡλίῳ. Car Sophocle (2), oppose ἑσπέρους à ἀντηλίους, ce qui ne laisse aucun doute sur le sens de ce dernier mot. — Euripide (3) dit : « Qui donc élève la face des dieux tournés vers le soleil levant? Fuyons pour ne pas voir les choses divines. » En effet on ne peut voir l'éclat des dieux sans mourir; un œil vivant ne peut regarder le soleil ni même l'auréole de l'aurore sans être aveuglé; mais les mourants et les morts, dont l'œil est devenu insensible, peuvent rester les yeux ouverts en face de l'astre radieux.

Le ξόανον ou statue de bois d'Athénâ-polias regardait l'orient. Dion Cassius (4) raconte qu'à la mort d'Auguste il se tourna vers l'ouest et cracha du sang, αἷμα ἀνέπτυσεν.

Plusieurs statues, sur l'acropole d'Athènes, étaient tournées vers le lever du soleil, comme le prouve la direction de leurs bases qui se reconnaît encore.

Quant aux temples, M. Beulé dit (5) que : « leur orientation n'était pas déterminée par des procédés très-rigoureux, » et il ajoute : « le Parthénon en fournit la preuve : car son axe fait avec l'Est un angle plus écarté que l'axe

(1) V. 519.
(2) Ajax, 805.
(3) Ion, 1550.
(4) Dion. Cass. 54, 7.
(5) Acrop. I, 263.

du temple de Victoire, et celui-ci s'en écarte déjà lui-même. » Mais l'exemple de M. Beulé est mal choisi; car l'orientation du Parthénon est au contraire celle de tous les temples d'Athènes et peut-être de la Grèce qui a reçu l'orientation la plus précise; c'est ce que la suite de cette étude démontrera (1).

Nous devons à ce propos repousser une erreur commise par les Latins. *Constituere regiones* était orienter un édifice : Vitruve (2) dit que l'on tournait les temples vers l'occident, afin que l'adorateur regardât à la fois l'orient et la statue. Hygin (3) dit : antiqui architecti in occidentem templa spectare recte scripserunt ; postea placuit omnem religionem eo convertere ex qua parte cœli terra illuminatur. — Ce sont là des idées fausses, puisque les temples grecs sont universellement tournés vers l'orient ainsi que la statue, et que l'autel est à l'orient du temple. Nous savons très bien que primitivement il n'y avait ni temples ni statues : l'autel se composait d'un amas de terre quadrangulaire garni de gazon et regardant les quatre points cardinaux. C'était un âtre sur lequel on allumait le feu sacré; le feu servait de messager entre le prêtre et le dieu pour porter à celui-ci l'offrande consumée par la flamme et reduite en invisibles vapeurs. Les hymnes du Vêda nous font connaître les détails et la mystique de cette antique

(1) Voici l'orientation des principaux édifices d'Athènes, la déclinaison étant égale à 11°, 47' ouest et l'Est étant pris pour zéro :

Victoire Aptère,	1° 43'	Nord.
Erechthéum,	7° 17'	id.
Parthénon,	14° 11'	id.
Propylées,	15° 17'	id.
Zeus-olympios,	2° 17'	Sud.
Théséum,	9° 43'	id.

(2) IV, 5.

(3) Delim-Sac.

cérémonie. Or le matin, le prêtre était évidemment tourné vers l'aurore, puisque c'est de là que se levaient les dieux; à midi il se tournait vers le sud, le soleil étant méridien; le soir il se tournait vers le couchant. Il fallait donc bien que l'autel eût quatre côtés ou qu'il fût circulaire. Mais comme le sacrifice du matin était de beaucoup le plus important, ce côté de l'autel devait rester libre, il ne devait y avoir entre lui et l'aurore aucun objet qui cachât l'horizon.

Plus tard, on fit les autels de pierre et l'on commença à tailler des statues. Celles-ci ayant pris une importance de plus en plus grande dans les idées populaires, il fallut les abriter, soit dans des cavernes, comme à Athènes, à Phigalie et ailleurs, soit dans des édifices construits exprès. Mais comme ces statues étaient les images des dieux, εἰκόνες, et non les dieux eux-mêmes, le sacrifice public continua de s'adresser à ces derniers, alors même que les superstitions privées attribuaient des vertus particulières à des poupées de bois ou de pierre ou à de simples poteaux. Les Grecs continuèrent donc, avec beaucoup de bon sens, de prendre l'autel pour point central du culte et d'élever le temple à l'occident de l'autel; de sorte que sa façade principale et la statue regardaient le soleil levant.

Dans les églises chrétiennes le portail regarde l'occident et il semble que la disposition générale de ces édifices soit l'inverse de celle des édifices grecs. Cela n'est pas absolument vrai, car l'édifice chrétien se compose de deux parties; la plus grande est celle où se tient l'assemblée des fidèles, ἐκκλησία; l'autre renferme le chœur et l'autel, au-dessus et au-delà duquel s'élève le petit sanctuaire ou tabernacle contenant le dieu sous une forme mystique. Chez les Grecs le peuple, le chœur, l'autel, étaient hors du temple; le tabernacle représente donc à lui seul ce der-

nier. Toutes les ouvertures sont en effet tournées vers l'occident, celle du tabernacle, comme celles du chœur et de l'église ; mais le prêtre et le peuple n'en sont pas moins tournés vers l'orient; et de plus, au fond des églises grecques, l'abside derrière l'autel est toujours percée d'une petite fenêtre qui s'ouvre au soleil levant. Ainsi donc, ce qui a été changé d'abord, c'est la mystique, dans laquelle le soleil n'a plus joué qu'un rôle secondaire et effacé. Quant à l'orientation du culte, elle est au fond restée la même, surtout dans les églises du rite orthodoxe.

Chez les Hellènes, le dieu, sous sa forme humaine, n'ayant été que la personnification d'un grand fait naturel, il a dû en résulter pour les temples des orientations déterminées, toutes les fois que le dieu avait une signification astronomique. Car il eût été bien singulier que le phénomène s'accomplît en un point déterminé du ciel et que le temple regardât d'un autre côté; le Dieu aurait ainsi tourné le dos ou le flanc à la chose même qu'il représentait et à la production de laquelle il présidait. Quant à l'exactitude des orientations, elle a pu s'accroître avec le temps, à mesure que la science du ciel a pu prêter à l'architecture un concours plus efficace. Nous pouvons appliquer ces principes généraux aux temples d'Athènes; leur orientation, si nous trouvons qu'elle répond à des faits astronomiques ayant dû être observés, nous permettra de remonter à la signification symbolique des êtres divins qui les habitaient; et celle-ci sera confirmée, si nous voyons les légendes et la philologie comparée s'accorder avec le fait architectural et le phénomène céleste. Car il n'y aurait aucune vraisemblance qu'un tel accord eût pu être l'effet du hasard.

Ainsi j'ai dû me préoccupper d'abord de l'orientation des édifices et particulièrement de celui qui fut construit

au lieu même des observations primitives, au centre religieux de l'Attique, dans un temps et par des hommes qui disposaient de formules scientifiques avancées et de procédés déjà très parfaits ; je veux parler du Parthénon. Je donne dans cet ouvrage un plan de l'acropole dont je crois pouvoir affirmer l'exactitude, ayant reconnu celle du plan de M. Penrose et n'ayant eu pour ainsi dire qu'à la vérifier et à la compléter par des cotes et des détails postérieurement découverts. Ce plan de M. Penrose est le seul vraiment bon qui ait été dressé; je vais dire quelques mots seulement des autres pour n'y plus revenir.

1670. *Plan des Capucins* français d'Athènes, reproduit par M. Laborde (1). C'est une vue à vol d'oiseau plutôt qu'un plan; c'est le résultat d'un examen consciencieux de la ville d'Athènes; mais il ne pouvait offrir ni orientation sérieuse ni aucune donnée topographique exacte. Ce plan est utile par les renseignements historiques qu'il présente.

1678. *Plan de Spon.* Ce n'est ni une vue, ni un plan. C'est un dessin presque entièrement de fantaisie, où aucun objet n'est à sa place; ce dessin est moins vrai et moins explicatif que celui des Capucins. — Le *plan de Wheeler* (2) est absolument insignifiant, et même inintelligible; il ressemble aux dessins que font les petits enfants.

1687. *Vue de l'acropole, par Vernéda,* prise au moment du bombardement de la citadelle par Morosini et les Allemands. Elle est déjà d'une exactitude remarquable. Prise du sud, après l'explosion du Parthénon, elle indique, mais vaguement, que ce temple incline vers

(1) Athènes aux XVe, XVIe et XVIIe siècles; p. 78.
(2) Cf. Laborde, Ath. II, 47.

le N. E. — *Plan de Vernéda* (1). C'est le premier plan proprement dit de l'acropole : relevé avec des instruments de mesure, il approche beaucoup des véritables proportions, soit pour les temples, soit pour l'enceinte, dont il donne la configuration presque exacte. Il a une échelle en pas vénitiens, dont il compte 195 de l'angle Est du mur cimonien à l'angle Ouest du bastion extérieur devant les Propylées. La rose indique pour le Parthénon un angle de 3°,30' N. E.; si Vernéda rapporte cette orientation au méridien, l'erreur est de près de 11°; mais s'il la rapporte à l'aiguille aimantée, elle n'est pas loin de la vérité. Ce plan renferme d'ailleurs une erreur fondamentale : il donne la même direction aux trois grands édifices, le Parthénon, l'Erechthéum et les Propylées.

1753. *Plan de Stuart et Revett.* Les contours du mur d'enceinte et la configuration de leur ensemble ont moins d'exactitude que dans Vernéda : la largeur de l'acropole est trop grande, eu égard à sa longueur. L'absence de rose fait supposer que tout le plan est dirigé de l'Est à l'Ouest, et, dès lors, l'orientation totale est inexacte. L'échelle en stades ne dit absolument rien, puisqu'il faudrait d'abord déterminer exactement la longueur du stade et dire de quel stade on se sert. Mais l'orientation relative des trois monuments est assez bonne : le Parthénon et les Propylées ont une même direction, ce qui est presque vrai ; l'axe de l'Erechthéum fait avec celui du Parthénon un angle de 12° qui est trop fort. En résumé, le plan de Vernéda est meilleur à certains égards ; celui de Stuart l'est sur d'autres points. — Le petit plan contenu dans la carte d'Athènes donnée en 1794 par Reveley sur les dessins de Stuart, et publié dans le troisième volume des œuvres de ce dernier, est la reproduction du

(1) Cf. Laborde, Ath. II, 182.

grand plan du second volume. Il donne de plus la latitude d'Athènes, qu'il fait égale à 37°,57', erreur de 1' en moins ; et il dirige le Parthénon de l'Est à l'Ouest, ce qui est tout à fait faux.

1816. *Wilkins* (Atheniensia). Sa petite carte, assez informe, donne à peu près les orientations relatives ; mais elle dirige le Parthénon E. O. C'est une simple reproduction du petit plan de Stuart et Revett.

1833. *Braun* (1) reproduit également le plan de Stuart et Revett.

1826. *Quatremère de Quincy* (2) dit : « Le Parthénon est fort loin de s'aligner avec l'entrée de l'acropolis, la seule qui existât et qui existe encore. Non-seulement il ne s'y aligne point, mais les deux axes des deux monuments ont entre eux une distance de deux cents pieds. » Et il renvoie au plan de Fanelli (Vernèda) de 1687. Cette dernière appréciation est non-seulement fausse, mais vague, car les deux axes, faisant entre eux un certain angle, doivent nécessairement rencontrer quelque part un même plan vertical. Une ligne parallèle à l'axe du Parthénon, et passant par le point central des Propylées, est séparée de cet axe par une distance de 50^{m},50 environ ou de 150 pieds, et non de 200.

1830. *M. Brönstedt* (3) donne un fort beau plan du Parthénon, mais sans orientation.

1837. *Plan d'Athènes par Aldenhoven.* Dressé sous l'administration bavaroise, ce plan, fait avec soin, incline trop le Parthénon vers le nord ; il met un trop grand angle entre les axes du Parthénon et des Propylées, et il donne à ceux-ci la même direction qu'à l'Erechthéum, ce qui est tout à fait faux. Les temples de Thésée et de Zevs-

(1) Wanderung, etc. Mainz.
(2) Monum. et ouvr. p. 19.
(3) Voyages, etc.

Olympios sont assez bien orientés. La déclinaison de la boussole est portée à 11°,35' environ, ce qui est presque exact. En résumé, ce plan de l'acropole est celui de Stuart amélioré, mais trop petit.

1841. *Plan de Leake* (1). C'est une tentative de restauration autant qu'une reproduction de la réalité. L'orientation générale est rapportée à la boussole, dont la déclinaison n'avait pas été vérifiée par l'auteur; elle est cependant presque exacte dans la carte des ports (2); mais elle est de 13° dans la planche V°; il y a donc beaucoup d'incertitude à cet égard. Aussi, l'orientation générale indiquée dans l'angle du plan ne donne-t-elle pour l'axe du Parthénon qu'un angle de 11°,30' N., erreur de près de 3°. Quant à l'orientation des Propylées, de l'Erechthéum et de la Victoire-Aptère, elle est tout à fait imaginaire. Le temple de Rome et Auguste, dont quelques débris sont à terre devant le Parthénon, est mis par M. Leake sur l'emplacement de l'autel d'Athénâ. Enfin, la place de l'Athénâ Promachos est mise trop près du Parthénon, et son piédestal, dont il existe encore une partie, est mal orienté.

1846. *Atlas von Hellas de Kiepert,* Berlin, a mis à contribution Stuart et Leake. Le plan d'Athènes donne l'orientation des trois édifices comme elle est dans Stuart. L'autel d'Athénâ y est pris, comme dans Leake, pour celui de Rome et Auguste Quant aux restitutions de l'acropole, elles sont souvent fantastiques ou approximatives, ainsi que celles de toute la ville.

1851. *Plan de M. Penrose* (3). Ce grand plan a plus de 42 centimètres de longueur d'un angle de l'enceinte à l'autre. C'est une œuvre originale, qui n'a rien tiré de

(1) Topog. of Athen. 2e éd.
(2) Topog. of Athen. 2e éd. pl. IV.
(3) Princip. of Athenian architecture.

celles qui l'avaient précédée; elle a été faite avec du temps et de bons instruments. Elle ne contient rien d'imaginaire, et doit être prise pour base de tout travail sérieux sur l'acropole.

1853. *Plan de M. Beulé* (1). Ce travail n'est point appuyé sur celui de M. Penrose; il reproduit le plan de Leake, avec tous ses défauts d'orientation, qui sont graves: 1° l'axe du Parthénon est dirigé comme le cadre du plan, c'est-à-dire probablement de l'E. à l'O.; 2° les axes du Parthénon et de l'Erechthéum sont parallèles; 3° les Propylées forment, avec ces deux axes, un angle considérable, tandis que, en réalité, leur axe est presque parallèle à celui du Parthénon. De plus, les enceintes d'Artémis, d'Athénâ-Ergané et d'Athénâ-polias sont reconstituées d'une façon imaginaire. Enfin, le temple de Rome et Auguste est mis sur un point où le rocher est brut et n'a jamais porté aucun édifice.

1862. *Plan de M. Bursian* (2), plan extrêmement petit, qui tourne le Parthénon, les Propylées et l'Erechthéum dans le même sens, c'est-à-dire E., quelques degrés nord. Les temples de Thésée et de Zevs sont tournés aussi dans cette direction.

1863. *M. Boetticher* (3) donne des plans de détail, mais sans autre orientation que les mots *ost, west*.

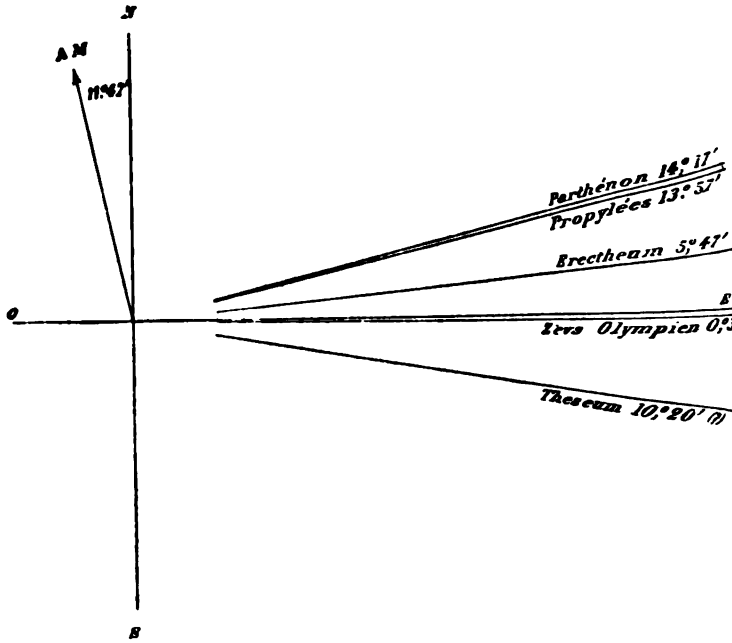
1865. *Atlas antiquus von Sprüner*. Le plan contenu dans la carte n° VIII est presque entièrement faux. C'est une copie en petit et mal exécutée du plan de Leake.

1868. *Sieber karte von Ern. Curtius*. M. Curtius

(1) Acropole d'Athènes.
(2) Geogr. von Griech. Leipzig.
(3) Untersuch. etc. Berlin.

est le seul, depuis 1851, qui ait pris pour base de son travail le plan de M. Penrose. Il en reproduit les détails archéologiques ; mais, pour blanchir son dessin, il en a éliminé les détails topographiques. Il a emprunté le plan des constructions qui sont au bas des Propylées à M. Beulé, qui les avait découvertes. Les erreurs contenues dans ce plan sont peu importantes; les voici : le bâtiment enterré dans la dépression de l'Est est incomplètement indiqué ; — le rocher au N. E. du Parthénon ne doit pas être coupé en angle aigu, mais comme le porte le plan de M. Penrose ; — la place indiquée pour l'autel d'Athénâ est fausse ; car ses substructions sont exactement dans l'axe du Parthénon, là où M. Penrose les a marquées. En résumé, la compilation de M. E. Curtius est un assez bon travail, mais fort inférieur à celui de l'architecte anglais.

On voit, d'après ce qui précède, que M. Penrose seul a vu l'intérêt que pouvait avoir la connaissance exacte des orientations. Pour les obtenir, il s'est servi de la boussole, dont il avait d'abord porté la déclinaison à 11°,30' O. Quelque temps après, il dut corriger cette première estimation, et la porter à 11°,47'. Mais on comprend que cette correction ne modifiait en rien les angles obtenus et ne faisait que reporter à 17' plus au sud toutes les orientations établies. Les mesures prises par M. Penrose le conduisirent aux résultats suivants :



J'ai moi-même vérifié ces mesures, au moyen d'une méridienne tracée sur les dalles horizontales du Parthénon, devant l'emplacement de la Statue, et je les ai comparées avec celles que donne l'emploi de la boussole. J'ai trouvé que les 2°,30', donnés par M. Penrose comme l'angle formé par l'axe du Parthénon et l'Est magnétique, étaient trop forts de 6', et que le nombre 14°,17' du tracé ci-dessus devait être réduit à 14°,11'.

Cette rectification opérée, nous quitterons, sauf à y revenir, l'intérieur du temple, et, suivant son axe, nous placerons notre observatoire au lieu même où était l'autel d'Athénâ, en face de cet édifice. L'axe du temple est marqué par la ligne de séparation des dalles dans l'intérieur du naos. Entre les deux colonnes centrales du pronaos,

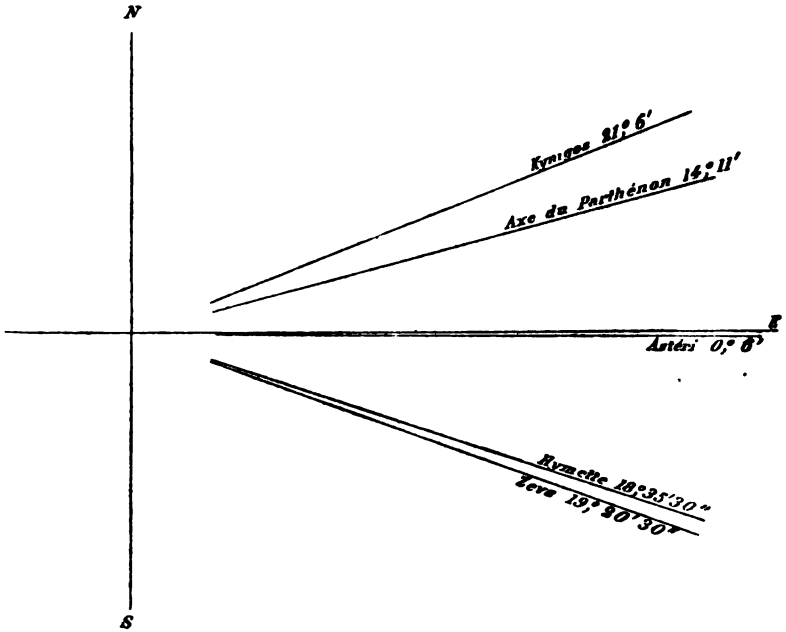
on en voit la continuation, tracée à la pointe d'acier sur le stylobate : cette trace est évidemment antique, elle ressemble aux lignes circulaires tracées autour des colonnes et passant par les arêtes des cannelures, lignes qui se voient si distinctement aux Propylées. C'est sur le prolongement de cette ligne droite qu'était l'autel d'Athénâ, là où l'on en voit encore les substructions. De ce point, la ligne E. O. étant donnée, soit par la boussole, soit plus exactement par la méridienne, on peut diriger une droite vers le point de l'horizon où le soleil se lève le jour du solstice d'été, et une autre droite vers le solstice d'hiver. Ces deux points ont une relation géométrique avec l'inclinaison actuelle de l'écliptique, et avec la position des points équinoxiaux par rapport à la ligne des apsides ; en d'autres termes, ces points sont déterminés par la latitude d'Athènes et par la durée relative des saisons. Ils peuvent aussi être déterminés par l'expérience.

J'ai déjà fait remarquer que le lever solsticial, vu de l'acropole, a lieu dans l'échancrure de l'horizon, entre l'Hymette et le Pentélique. Plus exactement, ce lever, vu de l'autel d'Athénâ, a lieu sur un point occupé aujourd'hui par le monastère de *St-Jean-Kynigos*. Je suppose, ce qui sera, je l'espère, démontré ci-dessous, que là fut une mire de pierre établie probablement à une époque assez ancienne, et construite à neuf au temps de Pisistrate. Admettons provisoirement l'existence de ce repère : chaque année, au mois de juin, on voyait le soleil se lever derrière lui, et ce jour-là était celui du solstice d'été ; ainsi, l'on avait un moyen simple de reconnaître le commencement de l'année. Il y avait, dans l'antiquité, au point où est le monastère, un sanctuaire d'Apollon Kynios confié aux soins d'une famille de prêtres nommés pour cela Kynides, Κυνίδαι. Entre la ligne de l'Est et le

Kynigos, l'angle est de 21°,6'. Nous reviendrons sur ce nombre.

La ligne horizontale de l'Est rencontre le mont Hymette en un point situé fort au-dessous de sa crête. Le plan vertical ou azimut passant par cette ligne rencontre les bâtiments d'un petit monastère en ruines portant le nom caractéristique d'*Astéri*, ἡ μονὴ τοῦ Ἀστερίου. Le dôme de la chapelle est seulement à 0°,6' au sud de ce plan fondamental; cet écartement angulaire ne représente, à la distance de l'Astéri, qu'une corde de 14 mètres environ; on peut donc dire que le monastère est dans la ligne des équinoxes. Si, cependant, ces derniers ont été determinés par quelque repère, il en faudrait chercher les traces sur la crête même de la montagne, et non au monastère. Mais si, comme au Kynigos, un collége de prêtres et un sanctuaire ont été attachés à ce point cardinal, ils ont dû être établis là où est la ruine de l'Astéri, parce que des hommes ont besoin d'eau pour vivre dans ces lieux déserts.

Enfin, l'azimut du solstice d'hiver passe au sommet de la montagne, non loin de la mire élevée par les officiers d'état-major qui ont dressé la carte de Grèce. En 1870, ce plan formait, avec l'Est, un angle de 19°, chiffre que nous discuterons tout-à-l'heure. Dans l'antiquité, il y avait là un autel de Zevs Hymettios ou Ombrios. Le sommet visible de la montagne est à 18°,35'30" Sud; mais les pierres helléniques que l'on voit encore en cet endroit, et que tous les voyageurs qui y sont allés ont reconnues pour avoir appartenu au Zevs Hymettios, ne sont pas sur ce sommet; elles sont un peu plus au Sud, à la distance d'une centaine de mètres. Les mesures que je viens d'énumérer donnent les alignements suivants :



Les deux nombres du Kynigos et de Zevs Hymettios ne représentent pas les levers solsticiaux tels qu'ils ont lieu aujourd'hui. En effet, ces levers avaient lieu, en 1870, celui d'été à 4 h. 37 m. du matin, temps vrai, et celui d'hiver à 7 h. 16 m., temps vrai, ce qui repond à des écartements angulaires de 20°,45' Nord et 19° Sud. Nous devons donc rapprocher les nombres 20°,45' et 21°6' d'une part, 19° et 19°,20',30" de l'autre; si les faits astronomiques accomplis depuis l'antiquité expliquent ces différences, nous aurons une première preuve qu'au Kynios et au Zevs étaient, en effet, deux points de repère pour les solstices, et qu'ils furent établis dans un temps où l'on croyait encore ces points invariables.

Reportons-nous à l'antiquité. Le Parthénon étant achevé en l'année 437, on peut admettre qu'il fut com-

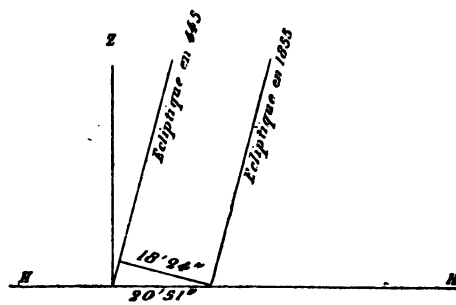
mencé vers 445, et que ce fut alors que le pavé et les stylobates furent établis. Le point où le nouvel autel devait être placé ayant été préalablement fixé, l'axe de l'édifice fut dirigé exactement vers ce point, et l'orientation de tout l'édifice s'ensuivit naturellement. Nous avons vu que la ligne de séparation des dalles donne le plan de symétrie, et que son tracé se retrouve entre les deux colonnes centrales de la colonnade supérieure du pronaos. Cette ligne de séparation est dans un plan vertical parfait, depuis ce tracé jusqu'au pied de la statue; elle est d'une finesse extrême, puisque les surfaces de jointure des piéces de marbre sont polies et se touchent comme des feuilles de placage ou de marqueterie. Sur une longueur comme celle de la cella, il était possible d'obtenir des approximations angulaires égales à de très petites fractions de seconde. Les dalles centrales devant l'emplacement de la statue sont horizontales : je crois y apercevoir les traces de courbes qui, gravées à la pointe, auraient servi à tracer la méridienne : je ne puis cependant affirmer positivement leur existence, parce que le temps et la pluie les effacent d'année en année. Toutes les autres dalles de la cella sont en pente, à partir de celles dont nous parlons. Quant aux parties architecturales du Parthénon, elles ne se répondent jamais exactement d'un côté à l'autre du plan de symétrie. Il n'y a donc que l'axe lui-même qui soit dans un plan vertical absolu, et c'est cet axe, représenté par la ligne de séparation des dalles, qui est la base géométrique de toute la construction. C'est donc à elle, ou à son prolongement à travers l'autel, que nous devons rapporter tous nos calculs.

Or, nous savons que l'écliptique ne forme pas avec l'équateur un angle invariable, mais qu'elle est soumise à un balancement qui l'éloigne et la rapproche alternativement de ce grand cercle. Ce mouvement s'opère avec une

extrême lenteur, comme celui de la ligne des apsides : d'une année à l'autre, le changement n'est sensible que pour de très bons instruments. Mais, comme la petite quantité s'ajoute sans cesse à elle-même, il en résulte qu'au bout d'un certain nombre d'années, la variation de l'écliptique devient appréciable. Dans l'âge où nous sommes l'écartement de l'écliptique et de l'équateur va diminuant. Elle diminuait déjà au temps où le Parthénon fut construit. Si nous rapportons nos calculs à l'année 1855, nous trouvons que, depuis l'an 445 avant J.-C., il s'est écoulé 23 siècles. Or, la diminution séculaire de l'obliquité étant de 48", elle était, en 445, de 48"×23=18',24" plus grande qu'en 1855. Dans cette dernière année, elle était de 23°,27',35" d'après la *Connaissance des temps;* nous avons donc le calcul suivant :

Obliquité en 1855.....	23°,27',35"
Variation totale en 23 siècles.....	18',24"
Obliquité en 445 avant J.-C.....	23°,45',59"

Les 18'24" qui séparent les deux positions de l'ecliptique en 1845 et en 445 sont comptées perpendiculairement à ce cercle. Pour les reporter sur l'horizon d'Athènes, il faut tenir compte de la latitude de cette ville ; car plus la latitude est grande, plus l'horizon coupe obliquement le plan de l'écliptique, et par conséquent plus est grand l'arc horizontal qui répond à 18'24". La latitude d'Athènes est de 37°,58' ; nous avons donc la figure et les nombres suivants :



Ces 20',51", ajoutées aux 20°,45', qui représentent le lever solsticial actuel, donnent 21°,5',51", qui, à 9" près, répondent aux 21°,6', position du dôme du Kynigos.

Cette première coïncidence peut-elle être l'effet du hasard?

De même aux 19°, qui représentent, vers le Sud, le lever solaire au solstice d'hiver, il faut ajouter les 20',51" ci-dessus. On obtient 19°,20',51". L'autel de Zevs Hymettios, d'après nos mesures, était à 19°,20',30" environ. Cette deuxième coïncidence est-elle aussi l'effet du hasard, principalement quand il était aussi facile d'élever cet autel juste au point culminant de la montagne, et non à une centaine de mètres sur la droite?

Quant à l'Astéri, nous avons vu qu'il est sensiblement à l'Est de l'autel d'Athénâ-Parthénos. Nous pouvons donc, dès à présent, regarder comme probable qu'à partir de cet autel comme centre, les Athéniens avaient un système de points de repère répondant aux solstices et aux équinoxes, et que ces mires étaient sous la garde du sacerdoce et de la religion.

Nous devons maintenant en venir à l'orientation du Parthénon lui-même, laquelle est indépendante du système de mesures que je viens d'exposer, mais s'y trouve liée par le fait, puisque l'axe de l'édifice passait à la fois par l'autel et par la statue d'or et d'ivoire. Cet axe ne représente ni un solstice, ni l'équinoxe : il forme, avec la ligne Est-Ouest, un angle de 14°,11' Nord-Est. La mesure prise par M. Penrose au moyen de la boussole est, comme je l'ai dit, trop forte de 6' environ : je m'en suis assuré en traçant, dans de grandes proportions, une méridienne au moyen du soleil lui-même, sur les dalles horizontales de la cella, là où il m'a semblé découvrir des traces d'une opération du même genre. Or, je trouve qu'à 1' près, le chiffre de 14°,11' exprime la plus petite distance zénithale du soleil en 445 avant J.-C. En effet, l'on a :

Latitude d'Athènes.....	37°,58'
Obliquité de l'écliptique en 1855.....	23°,27',35"
Distance zénithale minimum en 1855...	14°,30',25"

Mais l'obliquité de l'écliptique ayant diminué de 48" par siècle, c'est-à-dire de 18',24" en 23 siècles écoulés, ce dernier angle doit être retranché de 14°,30',25", et le reste représente la plus petite distance zénithale en 445 avant J.-C.; calcul :

Distance zénithale en 1855.	14°,30',25"
Diminution.....	18',24"
Distance zénithale en 445..	14°,12',1"

Cette quantité sera même encore diminuée de plus de 8", si l'on tient compte des quinze années écoulées entre 1855 et 1870, puisque le nombre de 14°,30',25" répond, en réalité, à cette dernière date. Il restera donc finalement, pour la distance zénithale du soleil au solstice d'été en 445 avant J.-C., le nombre 14°,11',53". Or, l'orientation du Parthénon, c'est-à-dire de son axe, est de 14°,11', quantité qui diffère très peu de la précédente. Cette divergence minime peut tenir aussi bien à l'imperfection de nos mesures qu'à une inexactitude dans les mesures des anciens, et l'identité des deux nombres doit être considérée comme complète. Une telle coïncidence est bien remarquable, après celles que j'ai déjà signalées. Ainsi, loin de penser que les temples anciens, ou du moins celui-ci, aient été orientés d'une manière arbitraire et peu rigoureuse, nous poserons simplement cette formule : l'axe du Parthénon fait, avec l'Est, un angle égal à la plus petite distance zénithale du soleil en 445, époque de sa fondation.

Je vais maintenant appeler l'attention sur un autre fait en relation avec les précédents, et qui, jusqu'à présent, n'avait attiré, croyons-nous, l'attention de personne.

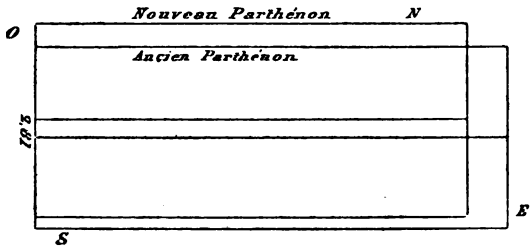
On sait que le Parthénon de Périclès fut construit sur

l'emplacement d'un autre Parthénon détruit par les Perses en 480. On a cru en retrouver des restes dans certains fragments d'édifice enclavés dans le mur septentrional de l'acropole. M. Penrose admet presque entièrement cette hypothèse. M. Beulé n'y contredit pas; cependant, l'attribution reste douteuse. Ne voulant présenter ici que des faits certains et des calculs positifs, je ne tiens aucun compte de ces débris, dont l'origine est discutable Mais il est une base de calcul très solide dont M. Beulé a omis de faire mention, quoiqu'elle eût été l'objet d'une étude particulière pour M. Penrose; je veux parler du soubassement de l'ancien édifice.

Ce soubassement existe tout entier sous celui du Parthénon; il est visible sur tout le côté Sud et la face occidentale de ce dernier. Composé de pierres piraïques fort bien assemblées et taillées avec précision, il laisse voir toute sa largeur. En effet, comme les pierres de ses deux assises supérieures ont, sur leurs faces extérieures, un bandeau en creux d'un centimètre de profondeur, celles des angles présentent seules ce bandeau sur leurs deux faces visibles, tandis que toutes les pierres intermédiaires n'ont le bandeau que sur leur face antérieure. C'est une remarque faite par M. Penrose et par tous les autres architectes qui ont étudié le Parthénon. On ne peut donc pas douter que l'assise supérieure de ce soubassement ne soit complète.

Mais, ce qui a étonné tous les architectes et les artistes, c'est que ce soubassement de l'ancien temple ayant été conservé sous le nouveau, on n'ait pas mis celui-ci précisément sur l'autre, et qu'on l'ait reporté tout entier d'une certaine quantité vers le nord. Pour cela, au moyen de blocs grossièrement taillés, où la pierre et le marbre sont mêlés indistinctement, on a élargi l'ancien soubassement de plus de quatre mètres sur toute la longueur du côté

Nord, tandis qu'on l'a laissé déborder de 1 m. 55 sur tout le côté méridional, où il forme une sorte de trottoir. Donc, le temple tout entier a été déplacé et porté vers le nord. Pour juger de quelle quantité sa place a été ainsi changée, j'ai mesuré à plusieurs reprises, et par des procédés différents, l'écartement des deux axes, qui sont, du reste, parallèles. J'ai trouvé chaque fois 2 m. 81, et je considère ce chiffre comme exact. M. Penrose n'a pas indiqué cette quantité autrement que par ses planches, qui, évidemment, ne peuvent représenter la réalité que d'une manière approximative : ainsi, sa planche 34e donnerait de 2 m. 20 à 2 m. 40 ; sa planche 9e donnerait 2 m. 60 environ. Le vrai chiffre est 2 m. 81.

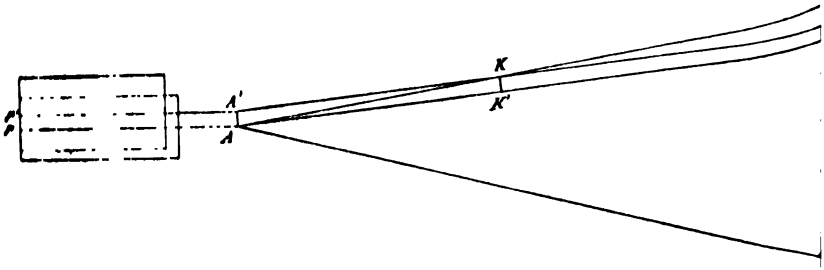


Quel motif a pu décider les Grecs du temps de Méton à construire le Parthénon nouveau à 2 m. 81 plus au nord que l'ancien, et à compléter au nord, par une construction grossière, un très beau soubassement qu'ils laissaient déborder au sud d'une façon bizarre ?

Si nous admettons qu'à l'horizon du Kynios il y avait, dans l'enceinte d'Apollon, une mire ancienne répondant au lever solsticial, cette mire put être négligée par les Perses, ou, si elle fut détruite par eux, elle dut être relevée sur la base où elle se trouvait. Cette restauration, si elle eut lieu, dut précéder la reconstruction du temple d'Athénâ; car celui-ci n'existant plus, il était plus aisé de le rebâtir en prenant la mire et le soleil pour moyen d'o-

rientation, que de rétablir la mire sur une ligne allant du temple au soleil. Nous devons donc considérer le repère établi au Kynios comme un point fixe et absolument invariable aux yeux des anciens.

Or, entre l'époque où ce repère fut établi, quelle qu'elle soit d'ailleurs, et l'année 445, il s'était écoulé un certain temps, pendant lequel l'obliquité de l'écliptique avait diminué. Lors donc que de l'ancien autel d'Athénâ on regardait le lever solsticial, on voyait le soleil se lever à droite du repère, et non plus derrière lui. Ce phénomène avait dû être remarqué depuis plusieurs années, et on avait dû voir l'écart augmenter d'une année à l'autre. Quand on reconstruisit le Parthénon, on dut remettre les choses à leur place, porter le nouvel autel d'Athénâ sur la gauche d'une quantité telle qne cet autel et le repère fussent en ligne avec le lever solsticial, et enfin diriger l'axe du nouveau temple vers le nouvel autel. Il ne semble pas que les choses aient pu se passer autrement. Il en résulta un déplacement total de l'édifice vers le nord. Voici le détail de cette opération :



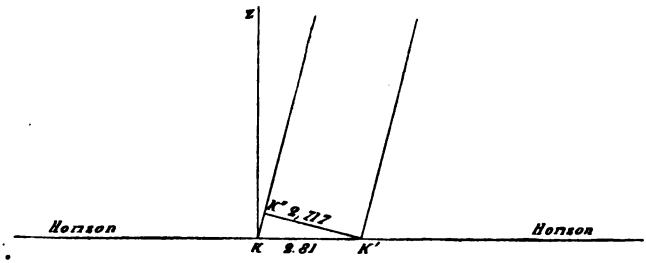
A est l'ancien autel; AE est la ligne est-ouest; K, le repère établi au Kynios ; S, le soleil vu à une certaine époque se levant derrière ce repère. Mais, en 445, l'obliquité ayant diminué, le soleil, vu de A, se levait en S', répon-

dant à un point K' de l'horizon, à droite du repère. Pour ramener le soleil derrière le point K, pris comme fixe, il fallut mettre l'autel en A', et le soleil fut vu se levant en S". L'angle SKS" est égal à AKA', et la distance AA' des deux autels est égale à KK'. — Quant aux temples, PA représente l'axe de l'ancien Parthénon dirigé vers l'ancien autel A; P'A' est l'axe du nouveau Parthénon dirigé vers A', le nouvel autel. La distance de ces axes est sensiblement la même que celle des autels, quoiqu'absolument un peu plus petite, à cause de leur position oblique par rapport à la petite ligne AA'. Nous avons dit que cette distance est de 2 m. 81.

Ces éléments étant donnés, il devient possible de déterminer à peu de chose près l'année où fut construit l'ancien Parthénon; car l'angle SKS" représente le temps écoulé entre cette année et l'an 445, époque admise de la fondation du second temple. Voici la marche du calcul :

Rayon de l'autel A au Kynios.....	10650^{m}
Circonférence.....	66914
Arc de 1".....	0,51
D'où arc de 55",05.....	2,81

Mais cet arc de 55" étant compté sur l'horizon, ainsi que les 2 m. 81 auxquels il correspond, il faut ramener l'un et l'autre à l'écartement perpendiculaire des deux positions de l'écliptique à la latitude d'Athènes selon la figure ci-contre :



Cette réduction donne pour résultat 2 m. 717 et un angle K'K" de 52",25. La diminution annuelle moyenne de l'obliquité étant de 0",48, ces 52",25 répondent à un intervalle de 109 ans.

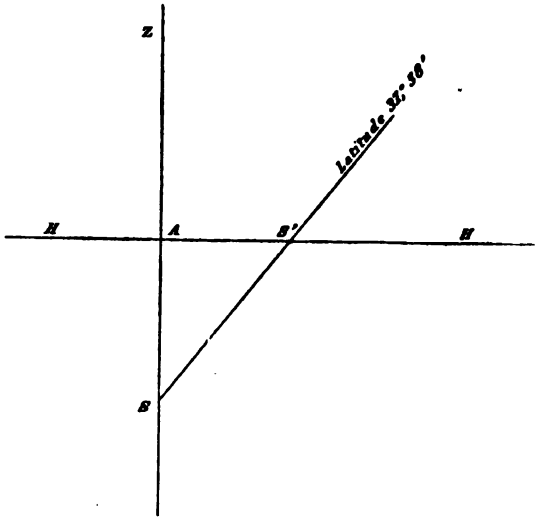
Si le Parthénon de Périclès a été commencé en 445, on aurait pour date de l'ancien temple l'année 554, qui répond à la seconde administration de Pisistrate.

M. Beulé (1) dit : « Pisistrate avait élevé peut-être cet ancien Parthénon que nous ne connaissons que par quelques débris et deux lignes d'un glossaire ». — M. Penrose (2) avait dit avant lui : « we are not likely to err much, if we assign the period of its erection to the age of Pisistratus ». M. Penrose tirait cette conclusion de l'examen des soubassements et des débris enclavés dans le mur du nord de l'acropole. — M. Breton (3) admet cette même date. Les faits que je viens de révéler s'accordent, de la façon la plus saisissante, avec les vues de ces savants architectes; et cet accord donne à tous nos calculs précédents un nouveau degré de probabilité.

Il me reste à présenter un dernier calcul qui servira de transition entre les données astronomiques contenues dans ce chapitre et les faits réunis dans les chapitres suivants.

Tout le monde sait ce qu'on entend par l'expression *angle de l'aurore :* c'est l'angle compris entre l'horizon et la position occupée par le soleil au-dessous de l'horizon au moment où apparaissent les lueurs de l'aurore. La figure suivante donne une idée de ce fait :

(1) Acrop. I, 30.
(2) Ch. III, sect. I, p. 75.
(3) Athènes, p. 84.



HH est l'horizon vu d'un point situé en avant de la figure.

AS est la corde qui soutend l'angle en question ; S est le soleil ; A le point où apparaît la première lueur ; S' est le point de l'horizon où émergera le soleil. Il y a une relation entre l'arc vertical AS et l'arc AS' compté sur l'horizon ; mais il est évident que, AS demeurant constant, AS' varie suivant la latitude ; car à l'équateur AS' est nul et le soleil se lève au point même où l'aurore apparaît, cela le jour des équinoxes ; au pôle, AS' peut avoir jusqu'à 360°.

L'angle AS d'abaissement du soleil au commencement de l'aurore est de ;

Suivant	Alhasen	18°
»	Rothman.....	24°
»	Nonius	16°
»	Cassini	15°
»	Riccioli (à l'équinoxe)...	16°
»	Lacaille (au Cap).....	16°,38'

Si nous admettons la quantité moyenne et approximative 18°,30', et que nous nous placions à la latitude d'Athènes, qui est de 37°,58', l'angle horizontal AS' sera égal à 14°,12' environ. Or, nous avons vu que ce nombre représente aussi la plus petite distance zénithale du soleil en 445 avant J.-C., et l'orientation du Parthénon par rapport à la ligne de l'est.

Ainsi donc, l'autel, le temple et la statue d'Athénâ-parthénos regardaient précisément le point du ciel où apparaît l'aurore. Seulement, cette aurore n'était point celle du solstice d'été; c'était l'aurore moyenne, celle des équinoxes, représentant toutes les aurores passées et futures. Mais, ici, la plus belle des aurores est celle du solstice d'été. Ses premières lueurs venaient blanchir la façade orientale du temple; la porte étant ouverte, elles se miraient dans les replis d'or, la tête de Gorgone et les yeux polis de la statue; le prêtre allumait le feu sur l'autel, et chantait l'hymne à l'aurore, fille du ciel. Pendant ce temps, l'hémisphère bleuâtre de la nuit se retirait peu à peu vers le couchant; une lumière purpurine montait au ciel, sous la forme d'un arc grandissant; les couleurs jaunâtres la suivaient, devenant par degrés plus éclatantes. Et quand tout cet ensemble avait cheminé un certain temps vers le midi, tout à coup, de l'est, partait, comme d'un foyer dont l'œil ne peut soutenir l'éclat, un rayon direct de lumière lancé de l'horizon embrasé. Il atteignait les temples, leurs frontons, les statues répandues à profusion sur l'acropole; il descendait le long de ses rochers, répandant une teinture d'or sur les montagnes, sur les îles et dans la plaine; le monde entier s'illuminait. En ce moment finissait le saint sacrifice : le règne glorieux du soleil avait commencé.

CHAPITRE III

LÉGENDE D'ATHÉNA

Il est incontestable que la principale divinité de l'acropole fut Athénâ, dont le nom avait été donné à la ville elle-même. Cette déesse avait là plusieurs temples et un certain nombre de statues dont je parlerai plus bas. Le premier temple que l'on rencontrait était à droite en montant aux Propylées : placé à l'extrémité occidentale de l'acropole sur une saillie du rocher, il était consacré à *Athénâ Niké*, appelée aussi Niké-aptéros, Victoire sans ailes, ou simplement Niké. Sa place sur cette saillie de rocher appelée πύργος lui avait fait aussi donner le surnom de ἐπιπυργίδια, c'est-à-dire « sur le bastion. » L'édifice est très petit : quoique placé sur l'escarpement, il tourne le dos à la plaine et il a son entrée à l'orient. Son axe est incliné par rapport à l'Est de 1°,43'. Je n'attribue pas une grande importance à cette orientation, d'abord à cause de l'exiguité du temple, ensuite parce que, situé sur la partie déclive du rocher, il n'a pas la vue de l'horizon telle qu'on l'a de plus haut. En outre, cette Niké est à peine une Athénâ : elle ne représente en réalité qu'un des attributs de la déesse, puisque l'art a souvent représenté Athénâ portant une victoire dans sa main. Tou-

tefois, je n'ai aucun motif de penser que ce temple eût été élevé en souvenir de victoires remportées par les habitants d'Athènes ; il y avait une victoire beaucoup plus grande que toutes celles-là et la seule qui pût vraiment engendrer un culte ; c'est celle d'Athénâ elle-même contre Posidôn et contre les génies de l'occident ; il en sera question plus loin.

J'en dirai autant du second temple d'Athénâ que l'on rencontrait à droite sur l'acropole en marchant vers l'Est: c'était celui d'*Athénâ ergané*, épithète sur laquelle je reviendrai tout à l'heure. La crête du rocher primitif avait été partagée en quatre terrasses ou plateformes, étagées les unes au-dessus des autres et soutenues en avant par des murs d'appui. La première est celle de la Niké-aptéros, qui va jusqu'au mur cyclopéen, à l'angle des Propylées. La seconde est celle d'Artémis. La troisième était consacrée à Athénâ-ergané ; et la dernière, sur le point culminant du rocher, porte le Parthénon. A gauche de celui-ci, sur la pente, est l'Erechthéum ou temple d'Athénâ-polias.

L'édifice consacré à Athénâ-ergané était évidemment très petit et ne s'éloignait peut-être pas beaucoup, quant aux dimensions, du temple de la Victoire. Un assez grand nombre de fragments dispersés sur l'acropole semblent lui avoir appartenu, fragments qu'il ne serait pas impossible de réunir. Mais je n'ai aucune donnée positive sur son orientation : je ne crois pas d'ailleurs qu'elle eût une grande importance, parce que la déesse n'y était adorée que sous un aspect particulier et non dans la totalité de son idée.

Il reste donc à étudier de plus près les deux principaux édifices consacrés à Athénâ, l'Erechthéum et le Parthénon. Je reviendrai plus loin sur le premier : je me contente de remarquer ici que ce temple était double, que

de plus il avait deux ailes latérales, l'une au nord et l'autre au midi, et que chacune de ses deux parties avait une destination particulière. En outre, les couloirs latéraux intérieurs avaient aussi leur appropriation, puisque l'un d'eux servait de niche à un serpent sacré que l'on y nourrissait. Ainsi l'Erechthéum n'est pas à proprement parler un temple : il répond, comme le San-Stephano de Bologne, à un ensemble de religions groupées les unes à côté des autres en vertu de certains rapports que nous examinerons plus bas. On ne devait donc pas donner à son axe une orientation aussi simple qu'à un édifice consacré à une divinité unique et formé d'une simple salle derrière un autel. L'axe du double naos forme avec l'Est un angle de 7°,17' nord, tandis que les axes des deux prostasis tombent sur lui à angle droit.

Quoique cet angle de 7°,17' soit à peu près la moitié de la plus petite distance zénithale du soleil à l'époque où le temple fut construit, je n'oserais lui attribuer une grande importance. Si cette orientation a été établie de propos délibéré, voici l'explication la plus simple qu'on en pourrait donner. Le temple était possédé en commun par Athénâ et Posidôn, leurs cultes y furent réunis comme témoignage de leur réconciliation après la fameuse dispute que l'on connaît. Or, Posidôn, ainsi que nous le montrerons tout-à-l'heure, est bien le régent de l'ouest; l'axe du temple d'Athénâ ayant une orientation de 14°,11', on dut donner une inclinaison moyenne au temple de la réconciliation et l'orienter d'un peu plus de 7° vers le nord.

Mais j'avoue que je n'ose donner une très grande portée à ce dernier fait, et que la coïncidence des nombres a pu être l'effet du hasard. L'importance de l'Erechthéum ne me semble pas avoir été fort grande au point de vue astronomique, quoique les noms de ses prêtresses ser-

vissent comme dates dans la chronologie athénienne. Ce temple était surtout vénéré comme centre de religions et de superstitions populaires : le trou de Neptune, la mer Erechthéide, le serpent, les tombeaux de Cécrops et d'Erechthée, l'olivier, la lampe, et par-dessus tout la vierge de bois, voilà ce qui faisait de ce sanctuaire un lieu plus auguste que le Parthénon lui-même.

Quand le moment fut venu de rebâtir le Parthénon et de lui donner une orientation véritablement astronomique, comme aucune superstition populaire ne s'opposait à ce qu'elle fût rigoureusement définie, on put mettre en usage les moyens que la science d'alors possédait. Si donc l'Athénâ-polias fut la déesse populaire par excellence, l'Athénâ-parthénos put au contraire garder ou reprendre le caractère céleste qu'elle avait auparavant. Or les faits, si frappants par leur netteté et leur coïncidence, contenus dans le chapitre précédent, nous montrent Athénâ et son temple dirigés exactement vers le point du ciel où apparaît l'aurore, non une aurore particulière, mais l'aurore moyenne des équinoxes, l'aurore éternelle. Il est remarquable que dans cette direction l'horizon est obstrué par le mont Hymette; mais j'ai fait observer que l'angle horizontal de l'aurore a été avec raison tenu pour égal à la plus petite distance zénithale du soleil. Ainsi la déesse regardait un point du ciel caché derrière la montagne; mais les montagnes n'arrêtent pas le regard des dieux, et les savants ont la trigonométrie pour remédier à la faiblesse des leurs.

Si l'orientation d'un temple et de la statue est en relation avec le caractère de la divinité et avec sa signification symbolique, nous sommes naturellement conduits à considérer Athénâ comme la déesse de l'aurore. Si les détails de sa légende, ses représentations poétiques et graphiques, les cérémonies de son culte et son nom même sont d'ac-

cord avec cette induction, il ne pourra guère dès lors rester de doute dans notre esprit.

Commençons par son nom. Je ne sais pas s'il est bien utile de réfuter l'hypothèse des anciens Grecs, qui faisaient venir Athénâ de Neith, déesse égyptienne. Cette étymologie a été admise par l'école historique et récemment encore par M. Beulé (1) : « Les faits, dit-il, déclarent que le culte de Minerve était passé d'Afrique en Grèce. » Les faits rappelés par le savant artiste sont : 1° Danaus « un autre égyptien » élevant un temple à Minerve Saïtide; 2° Minerve, adorée sur les bords du lac Tritonis, où elle vainquit Méduse, reine des Libyens. C'est en effet ce qu'énonce Pausanias (2). Mais Danaus, Méduse et le lac Tritonis sont des conceptions mythologiques, dont la signification et l'origine sont moins faciles à élucider que la légende d'Athénâ; c'est donc expliquer *obscurum per obscurius*.

Quant à *Neith*, pour qu'*Athénâ* pût en dériver, il faudrait admettre : 1° que l'un des deux *a* qui commencent et terminent ce mot n'a aucune valeur, l'autre étant la terminaison du féminin; de plus ce dernier est long et porte l'accent, ce qui est inexplicable si le nom grec vient de Neith, puisque l'accent devrait rester sur la voyelle de ce dernier; 2° un renversement tel que celui de *neith* en *thén* ne se rencontre guère dans les langues, et l'on sent que la raison tirée de l'écriture boustrophédon est puérile; 3° pourquoi d'ailleurs *ei* changé en *e* et cette introduction de l'aspirée θ, puisque le nom de la déesse égyptienne n'est pas *Neith*, mais *Neit*, et qu'aucun des éléments du mot ne provoque l'aspiration? Enfin Ἀθηνῆ est la forme ionienne du mot grec, mais à Athènes on disait Ἀθηνᾶ et la forme dorienne antérieure est Ἀθανᾶ.

(1) Acropole, I, 13.
(2) Cor. 36, 37, 21.

On a pu admettre une étymologie aussi légèrement affirmée et sur la seule recommandation des anciens Grecs, lorsqu'on ne connaissait pas encore l'Egypte. Aujourd'hui, *Neit* nous est connue par les papyrus et par les représentations nombreuses que nous trouvons d'elle sur les monuments égyptiens. Voici ce qu'en dit M. de Rougé (1). Sur le tombeau de Ramsès Ier, un tableau représente Osiris siégeant comme juge infernal; le Roi lui est amené par Horus et Toum et par la déesse Neit : « cette déesse n'est qu'une personnification de la mère divine. » La déesse du ciel est *Nout* et non pas Neit; elle a les ailes étendues et reçoit les âmes dans son sein; elle a quatre génies auprès de sa tête et le soleil Ra sous ses pieds (2). A Saïs, Ra était regardé comme fils de Neit. L'espace céleste en Egypte était considéré comme la mère divine; c'était particulièrement le ciel de la nuit (3). « Neit a pour coiffure une couronne rouge décorée sur le devant d'un enroulement; elle porte quelquefois l'arc et les flèches. Vénérée surtout à Saïs, on la trouve néanmoins dans les temples de toute l'Egypte. Le soleil s'engendrait lui-même dans le sein de Neith; tous ses titres se rapportent à cette grande qualité de mère du soleil. Neith jouait aussi un rôle funéraire; elle paraissait comme protectrice des entrailles sur les canopes. De petites figures de Neit la représentent donnant le sein à deux jeunes crocodiles, »(4) Les Grecs, avec leur esprit aventureux en matière d'étymologies et d'origines, pouvaient seuls reconnaître dans cette mère divine allaitant des crocodiles la vierge, fille de Jupiter.

Un ingénieux écrit, publié en 1868 par M. Benfey à

(1) Notice sur les monum. ég. du Louvre, p. 54.
(2) Ibid. p. 93.
(3) Notice sur les monum. ég. du Louvre, p. 103.
(4) Notice sur les monum. ég. du Louvre, p. 107.

Goettingen, et intitulé Τριτωνια Αθανα établit de spécieux rapprochements entre cette déesse et le *Thraetaona âthwyâna* du Zend Avesta. Le savant allemand n'a pas de peine à montrer l'identité, déjà reconnue par Eugène Burnouf, entre Thraetaona et le *Traitâna* des Indiens, dont le nom est dérivé de *Trita* (1). Trita est le nom d'un être idéal en relation, dans le Vêda, avec *Marut, Vâta* et *Vâyu*, c'est-à-dire avec le vent. Ce Trita, dans sa fonction mystique, paraît signifier surtout le troisième sacrifice du jour ou la liqueur sacrée dans l'état où elle est le troisième jour de sa préparation. Il a pour relatifs *Dwita* et *Êkata*, c'est-à-dire le second et le premier; mais celui-ci paraît appartenir à une époque postérieure aux Hymnes, et Sâyana le nomme dans son commentaire (2). Dwita et surtout Trita reçoivent communément l'épithète de *âptya*, qui signifie aqueux, aquatique, renfermé dans le sein des eaux : cet adjectif vient du substantif *ap*, eau, et trouve son interprétation dans les expressions *apâm napât*, aquarum nepos, *apâm garbhâs*, aquarum fœtus, par lesquelles le Vêda désigne souvent Agni en tant qu'il est contenu dans la liqueur du sacrifice. Une foule de passages des Hymnes donnent l'explication développée de ce phénomène, où l'on voit le jus, d'abord sucré et non inflammable, extrait du *sôma*, se changer en liqueur alcoolique et combustible. Cette fermentation étant terminée le troisième jour, le liquide prenait successivement les noms de *êkata, dwita, trita;* et ce dernier pouvait s'appliquer soit à la liqueur, soit au feu dont elle contenait le germe, *garbha*. D'un autre côté, comme ce feu était encore renfermé dans la liqueur et que celle-ci s'appelait *âpas*, les eaux, pluriel de *ap*, Trita recevait naturelle-

(1) Rig Vêda, 1, 158, 5 et passim.
(2) Hym. I, 52.

ment l'épithète d'*âptya* et Agni le surnom d'*enfant des eaux*.

Le dérivation grammaticale *Trita Trâitâna* n'est pas contestable, non plus que l'identité du sanskrit *Traitâna* et du zend *Thraetaona* : *ai (æ)* sanscrit a pour équivalent l'*æ* zend, écrit en deux lettres; de même *â*=*ao*; quant à l'*h*, c'est une aspiration provoquée par la présence de l'*r*, suivant une règle constante de la langue zende. — Il est moins aisé de ramener *âthwyâna* au sanskrit *âptya* en passant par *âptyâna*, parce que c'est l'inverse qui a lieu ordinairement : ainsi, nous voyons le sanscrit *açwa*, cheval, répondre lettre pour lettre et suivant une règle générale, au zend *aspa* qui termine beaucoup de noms perses, et au grec ἵππος, tandis que le latin reproduit intégralement le sanscrit dans *equus*. Mais je ne sais si l'on pourrait citer beaucoup de mots ayant le *p* ou le *pt* en sanscrit, le *w* ou le *tw* en zend. Cependant la ressemblance générale des deux mots et l'analogie de leur signification permet d'identifier *Trita âptya* avec *Thraetaona âthwyâna*.

Mais là me semble s'arrêter l'analogie, et je ne peux suivre M. Benfey dans sa tentative d'assimilation entre Âthwyâna et 'Αθανᾶ. En effet, le grec n'est pas venu du perse et il est bien certain que la forme sanscrite *âptya* est plus pure que la forme zende. Or, nous ne voyons point par quelle voie il est possible de passer d'*âptya* à *Athanâ*. Je ne parle pas seulement de la voyelle qui est longue en sanscrit là où elle est brève en grec; mais je ne vois pas d'exemple où *pty* soit devenu θ. Il semble que si *âptyâna* avait dû se transporter en Grèce, c'est le *t* et non le *p* qui aurait disparu et l'on aurait eu ἀπτυανα, απτρανα, απρανα, et finalement ἀφρανᾶ, mots qui n'existent point. A ces difficultés grammaticales s'en ajoutent d'autres, tirées du genre des noms et de la nature des

personnages. Trita âptya est un être masculin, une force mâle, c'est un nom d'Agni. Quoique les Orphiques, qui souvent se sont appliqués à confondre systématiquement les idées, fassent d'Athénâ un être à la fois mâle et femelle, il est bien certain que pas un exemple dans la vraie antiquité hellénique ne la présente comme une divinité masculine. On serait donc forcé d'admettre soit un masculin d'Athanâ antérieur à cette déesse, soit un féminin d'Athwyâna, qui n'existent ni l'un ni l'autre.

En second lieu, il n'y a pas un seul fait mythologique représentant Athénâ comme un symbole du sacrifice, à plus forte raison du feu contenu dans la liqueur sacrée. Je crois que M. Benfey n'est pas le seul en Allemagne qui croie apercevoir dans cette déesse l'éclair qui perce le nuage, ce qui la rattacherait d'un côté à la notion de feu. Mais c'est là une de ces exagérations où arrive souvent la critique allemande, lorsque partant d'une idée vraie elle en poursuit l'application sans réserve et au-delà du vraisemblable. M. Kuhn (1) avait soutenu la même idée et cru voir dans Athanâ une divinité de l'orage et une personnification de l'éclair. Mais quand on vient à examiner sans système la légende d'Athénâ et l'idée que les poétes et les artistes s'en sont faite, il est impossible d'y reconnaître aucun détail ayant trait à ces phénomènes atmosphériques. Quand elle est en relation avec eux, ce n'est pas comme déesse de l'orage et sa lance n'y représente pas l'éclair. Dans sa signification matérielle, Athénâ est constamment une déité céleste, la fille de Zevs, l'aurore.

C'est ce qu'a compris M. Max Müller, qui se fondant sur cette dernière idée a cherché et signalé, selon nous, la vraie étymologie du nom d'Athénâ (2). La lettre sanscrite

(1) Herabkunft des feur, etc.

(2) Nouv. leç. sur la Science du lang. p. 252, éd. franç.

h se traduit ordinairement en grec par χ, comme dans *bâhu*=πῆχυς, *hima*,=χεῖμα, etc. Mais elle se rend aussi par θ, comme dans *guh*=κεύθω, *hu*=θύω. De plus le χ et le θ se substituent même en grec l'un à l'autre, comme on le voit dans la rac. ἐρχ ou ἐλθ, venir. Il faut enfin remarquer que dans la langue védique une foule de mots, qui ont *h* dans le sanscrit classique, ont le *dh* qui répond exactement à θ. On est donc conduit à chercher l'origine d''Αθανᾶ dans la famille de mots issue de la rac. *ah*. Quant à la fin du mot grec, il est aisé d'y reconnaître la terminaison féminime α et le suffixe αν long ou bref qui se trouve également dans une foule de mots sanscrits. 'Αθανᾶ répondrait donc exactement à *ahanâ*.

Le mot *ahanâ* est le féminin de l'adj. *ahana*, matinal; il est employé assez souvent dans le Vêda pour désigner l'aurore :

gṛham gṛham ahanâ yâti

L'aurore matinale va de maison en maison.

L'adj. *ahana* est lui-même tiré de *ahan* n. qui signifie soit le jour, soit la journée, soit la lumière du jour. Dans le premier sens, il s'emploie aussi bien au pluriel qu'au singulier : *ahâni*, les jours; *ahanî*, deux jours, ou le jour et la nuit (1); on dit de même *tryaḥô*, l'œuvre de trois jours, le sacrifice de l'*açwamêdha* (2). — Dans le sens de lumière du jour, *ahan* (dont *ahar*, *ahas*, est une seconde forme) donne des mots composés tels que *aharpati*, le maître du jour, *ahaskara*, l'auteur de la lumière, *aharmaṇi*, le joyau du jour, expressions qui désignent le soleil; *aharâgama*, l'arrivée du jour, l'approche de l'aurore, *aharmukha*, la face du jour, l'aurore, l'aube, *aharvid*, qui connaît le jour, le moment où le

(1) RV. 1, 123, 7.
(2) RV. 1, 13, 42.

jour va paraître : *sutasômâ aharvidas*, les prêtres qui connaissent l'arrivée du jour ont extrait le soma (1). Le sens d'*ahanâ* est donc très précis, et l'identification d'*Ahanâ* et d'Ἀθανᾶ semble évidente par elle-même.

Cependant, elle ne le devient véritablement que si le personnage appelé *ahanâ* dans les Hymnes a la même fonction que l'Athanâ des Grecs. Or, la comparaison ne laisse aucun doute à cet égard.

Le nom que porte le plus souvent Ahanâ est *Uṡas,* qui est le latin *aurora* (*ausosa*), *u* étant devenu *au* par le gouna. Un assez grand nombre d'hymnes lui sont adressés dans les différents livres du Rig-Vêda. De plus, elle est souvent nommée, avec ses traits et ses attributs distinctifs, dans des hymnes consacrés à d'autres dieux. L'Aurore est une des figures védiques les mieux caractérisées.

Elle est fille de *Div*, c'est-à-dire du ciel; *duhitâ Divas* =θυγάτηρ Διός (2). Cette expression est si bien comprise, que, dans une foule de passages, l'aurore n'est pas autrement désignée que par les mots : Fille du Ciel. Il en est de même dans l'Odyssée, où l'expression θυγάτηρ Διός signifie toujours Athéné, de sorte que pas un Grec ne l'eût comprise autrement. Quant à Div (nomin. Dyaus), je ne crois pas nécessaire de démontrer, après tant d'autres, que son nom est identique à Ζεῦς, Διός; depuis longtemps, il ne reste aucun doute à cet égard.

La légende grecque dit qu'Athéna était née de la tête de Zevs (3), expression qui correspond exactement au sanscrit *mûrdhâ Divas*, qui est aussi le lieu d'où naît l'Aurore, et M. Müller remarque, avec raison, que cette ex-

(1) RV, 1, 2, 2.

(2) RV. 1, 123, 2; 4, 51, 1 et 11; 5, 79, 2 et 3; 7, 75, 1; 78, 4, etc., etc.

(3) Hés. Théog. 924.

pression : « la tête ou la face du ciel », signifie simplement la partie orientale et élevée du ciel. En effet, quand naît l'aube du jour, ses premiers rayons apparaissent dans le haut du ciel comme une lueur blanche et vague, et remplissent ensuite toute la région orientale. On ne dit pas qu'Athénâ soit née du cerveau de Jupiter; cette idée n'est venue que plus tard, quand la Fille du Ciel eût été regardée comme l'intelligence divine, et que l'intelligence eût été logée dans le cerveau.

La légende grecque ne donne pas de mère à Athénâ; le Vêda n'en donne pas non plus à l'Aurore. Cependant, Hésiode (1), qui place partout le principe féminin en première ligne, dit qu'Athénâ était fille de *Métis*. On rencontre souvent aussi, dans les hymnes, des passages où il est dit que *mati* ou *sumati* fait naître l'Aurore, et ces mots désignent la prière, l'hymne, considéré comme l'expression d'une pensée sage. En effet, la cérémonie du matin commençait avant le lever du soleil, et le moment était calculé par le prêtre astronome d'après une certaine étoile. L'hymne appelait l'Aurore, et celle-ci, apparaissant à la voix du prêtre, pouvait être dite Fille de la prière. C'est donc très probablement en ce sens que Métis fut donnée pour mère à Athénâ et non parce que celle-ci était considérée comme déesse de la sagesse. Mais Eschyle, dont les traditions semblent mieux choisies et sont, dans tous les cas, plus athéniennes que celles d'Hésiode, dit, en parlant d'Athénâ (2) : « aucune femme ne m'a enfantée, je n'ai point été nourrie dans les ténèbres du sein maternel ». Elle est donc toute lumière.

C'est sans doute aussi dans le même sens que la tradition (3) attribue à Héphæstos l'acte qui fait sortir Athénâ

(1) Théog. 886.
(2) Eumén. 614.
(3) Pind. Ol. 7, 35.

de la tête de Zevs. Car le Vêda rapportant à la vertu mystique du saint sacrifice l'apparition de l'aurore, et Agni étant toujours considéré comme le sacrificateur, c'est par conséquent Agni qui fait naître la lumière céleste : « Agni, pour que les dieux matinaux boivent le Sôma, fais asseoir ici cette divine famille » (1); « ô Agni, c'est toi qui fait venir l'aurore » (2). Or, Héphæstos est Agni; ces deux divinités sont identiques l'une à l'autre dans presque toutes leurs fonctions. Seulement, Héphæstos ayant fini par être surtout l'artiste divin, le forgeron des dieux, ce fut par un coup violent frappé sur le front de Zevs, qu'il en fît sortir la fille du ciel. Il est bon de remarquer toutefois que c'est une hache, πέλεκυς, qui sert alors d'instrument à Héphæstos, et que la hache n'est pas un instrument de forge. C'est, au contraire, celui dont se servaient les anciens sacrificateurs, notamment à l'Erechthéum, pour l'immolation du bœuf. Il semble donc qu'en se servant d'une hache pour provoquer l'apparition d'Athénâ, Héphæstos remplissait le rôle d'un victimaire plutôt que celui d'un forgeron et à plus forte raison d'un chirurgien. Par là, il s'identifie davantage encore avec Agni sacrificateur.

La légende résumée dans l'expression Τριτωνίς Ἀθανᾶ ou simplement Τριτωνίς, se rapporte aussi à la naissance de cette déesse. Elle est commune à toute la Grèce; mais elle était surtout en vigueur dans les différentes villes d'Athènes et d'Eleusis, et particulièrement dans celles de Béotie. Là était un ruisseau nommé Τρίτων qui se jetait dans le lac Copaïs et sur les bords duquel avait eu lieu, par l'opération d'Héphæstos, la naissance de la déesse. Le mot Τριτωνίς est, en effet, un patronymique dérivé de

(1) RV. 1, 45, 9.
(2) RV. 1, 94, 5.

pression : « la tête ou la face du ciel », signifie simplement la partie orientale et élevée du ciel. En effet, quand naît l'aube du jour, ses premiers rayons apparaissent dans le haut du ciel comme une lueur blanche et vague, et remplissent ensuite toute la région orientale. On ne dit pas qu'Athénâ soit née du cerveau de Jupiter; cette idée n'est venue que plus tard, quand la Fille du Ciel eût été regardée comme l'intelligence divine, et que l'intelligence eût été logée dans le cerveau.

La légende grecque ne donne pas de mère à Athénâ; le Vêda n'en donne pas non plus à l'Aurore. Cependant, Hésiode (1), qui place partout le principe féminin en première ligne, dit qu'Athénâ était fille de *Métis*. On rencontre souvent aussi, dans les hymnes, des passages où il est dit que *mati* ou *sumati* fait naître l'Aurore, et ces mots désignent la prière, l'hymne, considéré comme l'expression d'une pensée sage. En effet, la cérémonie du matin commençait avant le lever du soleil, et le moment était calculé par le prêtre astronome d'après une certaine étoile. L'hymne appelait l'Aurore, et celle-ci, apparaissant à la voix du prêtre, pouvait être dite Fille de la prière. C'est donc très probablement en ce sens que Métis fut donnée pour mère à Athénâ et non parce que celle-ci était considérée comme déesse de la sagesse. Mais Eschyle, dont les traditions semblent mieux choisies et sont, dans tous les cas, plus athéniennes que celles d'Hésiode, dit, en parlant d'Athénâ (2) : « aucune femme ne m'a enfantée, je n'ai point été nourrie dans les ténèbres du sein maternel ». Elle est donc toute lumière.

C'est sans doute aussi dans le même sens que la tradition (3) attribue à Héphæstos l'acte qui fait sortir Athénâ

(1) Théog. 886.
(2) Eumén. 614.
(3) Pind. Ol. 7, 35.

de la tête de Zevs. Car le Vêda rapportant à la vertu mystique du saint sacrifice l'apparition de l'aurore, et Agni étant toujours considéré comme le sacrificateur, c'est par conséquent Agni qui fait naître la lumière céleste : « Agni, pour que les dieux matinaux boivent le Sôma, fais asseoir ici cette divine famille » (1); « ô Agni, c'est toi qui fait venir l'aurore » (2). Or, Héphæstos est Agni; ces deux divinités sont identiques l'une à l'autre dans presque toutes leurs fonctions. Seulement, Héphæstos ayant fini par être surtout l'artiste divin, le forgeron des dieux, ce fut par un coup violent frappé sur le front de Zevs, qu'il en fît sortir la fille du ciel. Il est bon de remarquer toutefois que c'est une hache, πέλεκυς, qui sert alors d'instrument à Héphæstos, et que la hache n'est pas un instrument de forge. C'est, au contraire, celui dont se servaient les anciens sacrificateurs, notamment à l'Erechthéum, pour l'immolation du bœuf. Il semble donc qu'en se servant d'une hache pour provoquer l'apparition d'Athénâ, Héphæstos remplissait le rôle d'un victimaire plutôt que celui d'un forgeron et à plus forte raison d'un chirurgien. Par là, il s'identifie davantage encore avec Agni sacrificateur.

La légende résumée dans l'expression Τριτωνίς Ἀθανᾶ ou simplement Τριτωνίς, se rapporte aussi à la naissance de cette déesse. Elle est commune à toute la Grèce; mais elle était surtout en vigueur dans les différentes villes d'Athènes et d'Eleusis, et particulièrement dans celles de Béotie. Là était un ruisseau nommé Τρίτων qui se jetait dans le lac Copaïs et sur les bords duquel avait eu lieu, par l'opération d'Héphæstos, la naissance de la déesse. Le mot Τριτωνίς est, en effet, un patronymique dérivé de

(1) RV. 1, 45, 9.
(2) RV. 1, 94, 5.

pression : « la tête ou la face du ciel », signifie simplement la partie orientale et élevée du ciel. En effet, quand naît l'aube du jour, ses premiers rayons apparaissent dans le haut du ciel comme une lueur blanche et vague, et remplissent ensuite toute la région orientale. On ne dit pas qu'Athénâ soit née du cerveau de Jupiter; cette idée n'est venue que plus tard, quand la Fille du Ciel eût été regardée comme l'intelligence divine, et que l'intelligence eût été logée dans le cerveau.

La légende grecque ne donne pas de mère à Athénâ; le Vêda n'en donne pas non plus à l'Aurore. Cependant, Hésiode (1), qui place partout le principe féminin en première ligne, dit qu'Athénâ était fille de *Métis*. On rencontre souvent aussi, dans les hymnes, des passages où il est dit que *mati* ou *sumati* fait naître l'Aurore, et ces mots désignent la prière, l'hymne, considéré comme l'expression d'une pensée sage. En effet, la cérémonie du matin commençait avant le lever du soleil, et le moment était calculé par le prêtre astronome d'après une certaine étoile. L'hymne appelait l'Aurore, et celle-ci, apparaissant à la voix du prêtre, pouvait être dite Fille de la prière. C'est donc très probablement en ce sens que Métis fut donnée pour mère à Athénâ et non parce que celle-ci était considérée comme déesse de la sagesse. Mais Eschyle, dont les traditions semblent mieux choisies et sont, dans tous les cas, plus athéniennes que celles d'Hésiode, dit, en parlant d'Athénâ (2) : « aucune femme ne m'a enfantée, je n'ai point été nourrie dans les ténèbres du sein maternel ». Elle est donc toute lumière.

C'est sans doute aussi dans le même sens que la tradition (3) attribue à Héphæstos l'acte qui fait sortir Athénâ

(1) Théog. 886.
(2) Eumén. 614.
(3) Pind. Ol. 7, 35.

de la tête de Zevs. Car le Vêda rapportant à la vertu mystique du saint sacrifice l'apparition de l'aurore, et Agni étant toujours considéré comme le sacrificateur, c'est par conséquent Agni qui fait naître la lumière céleste : « Agni, pour que les dieux matinaux boivent le Sôma, fais asseoir ici cette divine famille » (1); « ô Agni, c'est toi qui fait venir l'aurore » (2). Or, Héphæstos est Agni; ces deux divinités sont identiques l'une à l'autre dans presque toutes leurs fonctions. Seulement, Héphæstos ayant fini par être surtout l'artiste divin, le forgeron des dieux, ce fut par un coup violent frappé sur le front de Zevs, qu'il en fît sortir la fille du ciel. Il est bon de remarquer toutefois que c'est une hache, πέλεκυς, qui sert alors d'instrument à Héphæstos, et que la hache n'est pas un instrument de forge. C'est, au contraire, celui dont se servaient les anciens sacrificateurs, notamment à l'Erechthéum, pour l'immolation du bœuf. Il semble donc qu'en se servant d'une hache pour provoquer l'apparition d'Athénâ, Héphæstos remplissait le rôle d'un victimaire plutôt que celui d'un forgeron et à plus forte raison d'un chirurgien. Par là, il s'identifie davantage encore avec Agni sacrificateur.

La légende résumée dans l'expression Τριτωνίς Ἀθανᾶ ou simplement Τριτωνίς, se rapporte aussi à la naissance de cette déesse. Elle est commune à toute la Grèce; mais elle était surtout en vigueur dans les différentes villes d'Athènes et d'Eleusis, et particulièrement dans celles de Béotie. Là était un ruisseau nommé Τρίτων qui se jetait dans le lac Copaïs et sur les bords duquel avait eu lieu, par l'opération d'Héphæstos, la naissance de la déesse. Le mot Τριτωνίς est, en effet, un patronymique dérivé de

(1) RV. 1, 45, 9.
(2) RV. 1, 94, 5.

Τρίτων au moyen d'un suffixe bien connu. Pausanias (1) affirme que c'est bien là l'origine du surnom donné à Athénâ. Je ne crois pas non plus qu'il soit besoin, après le mémoire de M. Benfey, de réfuter l'opinion d'Hérodote (2) qui le rattache à un prétendu lac Tritonis existant en Libye. Ces explications ont un tort grave, c'est de remplacer les origines réelles, c'est-à-dire cosmologiques, des dieux, par des origines géographiques ou historiques impossibles à défendre. L'affirmation de Pausanias était donc plus vraisemblable que celle d'Hérodote. Mais il restait encore à savoir si la chose designée par le mot Tritôn, contenu dans Tritônis, était bien le ruisseau de Béotie, ou si, au contraire, ce dernier n'avait pas tiré son nom de cette chose elle-même. Or, M. Benfey a très bien établi l'identité de Tritôn avec le Thraetaona zend et le Traitâna sanscrit. Mais Traitâna, aussi bien que Tritôn, n'est pas un nom primitif : tous deux contiennent le suffixe de dérivation *âna*, ων, et la voyelle de la racine y a été augmentée par le fait de la dérivation.

L'origine de Traitâna est parfaitement connue : *trita* en est le primitif immédiat, et signifie troisième; nous en avons vu plus haut la signification. Le grec nous donne aussi la véritable origine des mots τριτωνία, τριτωνίς, τρίτων, puisque Athéna s'appelait aussi bien Τριτογένεια (3). L'existence, d'ailleurs peu certaine, de τριτώ avec le sens de tête dans les patois éolien, crétois et béotien, semblerait donner le sens de cette appellation; mais l'existence de la série entière dans le sanscrit, et l'impossibilité de ramener à τριτώ les mots τριτωνίς, τριτωνία, doivent faire rejeter cette interprétation. C'est, du reste, ce que les Grecs eux-mêmes

(1) IX, 33, 5.
(2) IV, 180.
(3) Paus. IX, 33, 5.

avaient aperçu, car Tzézès (1) propose de traduire τριτογένεια par née le troisième jour du mois. On avait donc vu que ce mot renfermait τρῖτος, et non τριτώ, et qu'il fallait chercher la vérité dans cet ordre d'idées. La lecture des hymnes vêdiques et la connaissance des légendes indiennes ont achevé de porter la lumière sur ce point (2).

La nymphe Tritônis et le fleuve Tritôn ne sont donc pas des cours d'eau ou des lacs qui auraient donné le jour à Athénâ, même avec l'intervention de Posidôn. Ces mots ont désigné d'abord le flot de la liqueur sacrée que, le troisième jour de sa préparation, le prêtre répand sur le feu de l'autel en appelant l'aurore. Celle-ci apparaît, en effet, et naît ainsi sur les bords des Eaux sacrées. Quant à la naissance même de la légende en Asie et à son démembrement sur le sol hellénique, ils s'expliquent assez naturellement par la différence des liqueurs employées dans le sacrifice. Le jus du sôma (asclépias acida), dans l'Inde et la Perse, était changé en alcool le troisième jour, et mis aussitôt en usage. Le vin demande, en général, plus de temps pour opérer sa fermentation. Du moment où celui-ci eut remplacé le sôma, les noms traditionnels furent sans objet, et plus tard, quand on voulut les expliquer, on se heurta contre des obstacles insurmontables.

Dès sa naissance, la fille de Zevs est puissante et sage. C'est une vierge sans tache ; « j'aime, dit-elle, le sexe viril, mais non jusqu'à l'hymen » (3). Elle sort de la tête du ciel toute armée, toute brillante de vêtements divins; elle porte la tunique longue tombant jusqu'aux pieds, ποδήρης, et même le péplos dans l'Erechthéum ; ce péplos

(1) Ad. Lyc. 519.

(2) Sâyana (RV. 1, 105) cite la légende d'après laquelle Ekata, Dwita et Trita furent enfermés dans un puits. Cf. MBh. 9, 2094, où Trita est identifié avec Sôma.

(3) Eschyle, Eum. 729.

était jaune avec des broderies qu'exécutaient les Errhéphores attachées à son service ; l'aurore est souvent appelée κροκόπεπλος ; au Parthénon, son corps était d'ivoire et ses vêtements d'or. Un hymne (1) la représente comme jeune, belle, dorée, et vêtue d'une robe resplendissante. Elle est souvent appelée *yuvatî*, la jeune fille, la vierge, *arêpasâ tanwâ,* au corps immaculé (2).

A la vérité, certaines légendes font d'Athénâ la mère d'Apollon et la mère de Lychnos, donnant Héphæstos pour père à ces deux personnages. Il est aisé de voir que Lychnos et Apollon sont un seul et même être sous des noms différents, dont l'un est grec et l'autre étranger. M. Schmitz (3) voit, dans les légendes ci-dessus, un mélange de doctrines venu des Ioniens, qui apportèrent avec eux en Attique le culte d'Apollon, lorsque celui d'Athénâ s'y trouvait déjà. C'est là une explication historique et probablement illusoire; pour moi, j'ignore si ce sont les Ioniens ou d'autres qui ont apporté le culte d'Apollon en Attique; mais je sais que la vraie légende athénienne représente au contraire Héphæstos poursuivant vainement Athénâ de ses désirs. Cette dernière façon d'envisager les faits est très juste : la lumière de l'aurore devance de beaucoup la chaleur; les heures qui précèdent le lever du soleil sont même les plus froides de la nuit. Si Héphæstos est considéré comme feu céleste, Athénâ ne peut jamais être atteinte par lui; elle disparaît au moment même où le soleil lance de l'horizon les premiers rayons de sa chaleur fécondante. Si, au contraire, le feu est pris dans son rôle sacerdotal, il peut être conçu comme s'unissant à la lumière de l'aurore pour enfanter le soleil. Dans le Vêda,

(1) RV. 7, 77.
(2) RV. 1, 124, 6; 1, 181, 4; etc.
(3) Dict. de Smith, art. Athéna.

Agni est appelé l'amant des aurores (1), l'aurore est souvent appelée mère du soleil, et comparée à une jeune épouse qui l'enfante et qui prépare son berceau. Il n'est donc pas surprenant que les deux formes du mythe d'Athénâ aient eu cours en Grèce; mais à Athènes, c'est le mythe de la Vierge immaculée qui prévalut (2).

Au moment où elle apparaît à l'orient, les Indiens et les Grecs se la représentent domptant le cheval et attelant son char, ou bien déjà montée sur le char et le conduisant comme une femme guerrière. Mais on ne lui attribue pas la production du cheval lui-même, dont, chez les Grecs, Posidôn est désigné comme le producteur. La légende arcadienne fait naître le premier cheval *Arion*, appelé aussi *Chrysaor*, sur les bords du fleuve et au pied de la montagne de son nom, l'*Aroanion* (3). Je n'ai pas à m'étendre ici sur ce sujet. A Athènes, Posidôn était aussi l'auteur du cheval, et c'est dans sa lutte avec Athénâ que, d'un coup de trident, il le fit sortir de terre. Mais c'est Athénâ qui le dompte et l'attelle au char qu'elle-même avait inventé. Pour cela, elle porte l'épithète de ἱππεία : ἅρμα πρώτην κατασκευάσασαν, διὰ τοῦτο ἱππείαν κληθῆναι (4). A ce même ordre d'idées se rapporte aussi l'épithète de χαλινῖτις, par laquelle on lui attribuait l'invention du mors. Le char de l'aurore est une image commune à toute la poésie de la race aryenne. Le Vêda dit (5) :

(1) RV. 7, 9.

(2) Plus tard, cependant, le Parthénon fut consacré à la divine Sagesse, ἁγία Σοφία; l'Erechthéum le fut à la Vierge Mère; l'inscription porte *Virginis ac matris*. Il se peut que, dans ce dernier temple, Athénâ eût un caractère maternel.

(3) *Arwan* en sanscrit =*açwa*, equus, cheval.

(4) Suidas.

(5) RV. 1, 113, 14.

prabôdhayanty arêṇubhir açwais
â uśâ yâti suyujâ rathêna.
éveillant (les êtres), avec ses chevaux rougeâtres
Aurore s'avance sur un char bien attelé.

Le nom d'*açwatt* donné a l'aurore se trouve à chaque pas dans les Hymnes (1), et répond exactement à ἱππεία.

A son arrivée, la nature entière se réveille; la vigilante fille de Zevs rend la vie au monde; elle met à l'œuvre l'ouvrier, le laboureur, le prêtre; elle crée les métiers, inspire les arts, dévoile aux hommes les secrets de la science en éclairant toute la nature; principe de justice, elle suscite les assemblées, préside aux lois, protége les cités; adorée sur les hauteurs, elle veille à la défense des forteresses, en éloigne les ennemis, en garde les clefs. A ces attributions diverses répondent les épithètes ὀξυδερκής, ὀφθαλμῖτις, γλαυκῶπις, βούδεια, βοαρμία, ἐργάνη, μηχανῖτις, πολύμητις, βουλαῖα, ἀγυραῖα, πολιάς, πολιοῦχος, ἀκραῖα, ἐρυσίπτολις, ἀλαλκομενηΐς πυλαΐτις, πρόμαχος, κληδοῦχος, etc. On l'appelle encore ὑγίεια, σώτειρα, ἀρεία. Quelques-unes de ces épithètes méritent une attention particulière. Nous avons déjà vu dans les pages précédentes que les surnoms des dieux ont souvent une double acception, et qu'ils expriment un phénomène céleste et le fait terrestre ou humain qui lui correspond. Ainsi, les mots βούδεια et βοαρμία, d'après leur étymologie, signifient qui attelle des bœufs, ou des vaches. Dans le sens terrestre, les bœufs dont il s'agit sont ceux que le laboureur attache à la charrue, l'œuvre du labourage commençant, chaque matin, au lever de l'aurore; cette idée revient souvent dans le Vêda. Mais il y a d'autres vaches, d'autres bœufs, les mêmes dont parle l'Odyssée comme appartenant au soleil, et qui furent

(1) RV. 1, 48, 2; 1, 123, 12; 1, 222, 8; 2. 41, 7; 7, 41, 7; 7, 80, 3; etc.

enlevés par les compagnons d'Ulysse; les Hymnes nous ont pleinement renseignés sur ces animaux mythologiques, ce sont les nuages : « Aurore vient à l'orient, elle attelle les vaches rougeâtres » (1). Ces vaches ne sont pas moins fameuses dans le Vêda que le char de l'aurore et que celui du soleil. Ce sont elles qui donnent le lait dont la terre s'abreuve, et qui nourrit les plantes, les animaux et les hommes; ce lait qui est la pluie, elles le donnent sans interruption et sans que leur mamelle se tarisse jamais.

Le nom d'*Ergané* donné à Athénâ, et sous lequel elle avait un petit temple sur l'acropole à l'ouest du Parthénon, ne signifie pas seulement protectrice des ouvriers; mais il désigne la déesse comme présidant à toute l'activité féconde de l'homme et de la nature. Car, au lever de l'aurore, tout ce qu'il y a d'êtres vivants éclairés par elle se lève et se met à l'œuvre; chacun, « homme ou dieu », remplit la fonction qui lui est assignée. C'est Athénâ qui éveille les hommes et même les dieux, quand il y a pour eux quelque chose d'utile à faire :

« Aurore met en mouvement à la fois tous ceux qui travaillent; elle ouvre pour ainsi dire la marche en s'élevant; les oiseaux ailés ne restent pas immobiles à ton lever, ô puissante » (2).

« Sur ce char splendide et heureux où tu t'es placée, Aurore, viens secourir aujourd'hui un homme pieux, fille du Ciel. Les oiseaux ailés, le bipède, le quadrupède, ô brillante Aurore, se sont levés à l'heure accoutumée des extrémités du ciel; car, en te levant, tu illumines de tes rayons tout l'espace » (3).

(1) RV. 1, 124, 11.
(2) RV. 1, 48.
(3) RV. 1, 49, 2.

pression : « la tête ou la face du ciel », signifie simplement la partie orientale et élevée du ciel. En effet, quand naît l'aube du jour, ses premiers rayons apparaissent dans le haut du ciel comme une lueur blanche et vague, et remplissent ensuite toute la région orientale. On ne dit pas qu'Athénâ soit née du cerveau de Jupiter; cette idée n'est venue que plus tard, quand la Fille du Ciel eût été regardée comme l'intelligence divine, et que l'intelligence eût été logée dans le cerveau.

La légende grecque ne donne pas de mère à Athénâ; le Vêda n'en donne pas non plus à l'Aurore. Cependant, Hésiode (1), qui place partout le principe féminin en première ligne, dit qu'Athénâ était fille de *Métis*. On rencontre souvent aussi, dans les hymnes, des passages où il est dit que *mati* ou *sumati* fait naître l'Aurore, et ces mots désignent la prière, l'hymne, considéré comme l'expression d'une pensée sage. En effet, la cérémonie du matin commençait avant le lever du soleil, et le moment était calculé par le prêtre astronome d'après une certaine étoile. L'hymne appelait l'Aurore, et celle-ci, apparaissant à la voix du prêtre, pouvait être dite Fille de la prière. C'est donc très probablement en ce sens que Métis fut donnée pour mère à Athénâ et non parce que celle-ci était considérée comme déesse de la sagesse. Mais Eschyle, dont les traditions semblent mieux choisies et sont, dans tous les cas, plus athéniennes que celles d'Hésiode, dit, en parlant d'Athénâ (2) : « aucune femme ne m'a enfantée, je n'ai point été nourrie dans les ténèbres du sein maternel ». Elle est donc toute lumière.

C'est sans doute aussi dans le même sens que la tradition (3) attribue à Héphæstos l'acte qui fait sortir Athénâ

(1) Théog. 886.
(2) Eumén. 614.
(3) Pind. Ol. 7, 35.

de la tête de Zevs. Car le Vêda rapportant à la vertu mystique du saint sacrifice l'apparition de l'aurore, et Agni étant toujours considéré comme le sacrificateur, c'est par conséquent Agni qui fait naître la lumière céleste : « Agni, pour que les dieux matinaux boivent le Sôma, fais asseoir ici cette divine famille » (1); « ô Agni, c'est toi qui fait venir l'aurore » (2). Or, Héphæstos est Agni; ces deux divinités sont identiques l'une à l'autre dans presque toutes leurs fonctions. Seulement, Héphæstos ayant fini par être surtout l'artiste divin, le forgeron des dieux, ce fut par un coup violent frappé sur le front de Zevs, qu'il en fît sortir la fille du ciel. Il est bon de remarquer toutefois que c'est une hache, πέλεκυς, qui sert alors d'instrument à Héphæstos, et que la hache n'est pas un instrument de forge. C'est, au contraire, celui dont se servaient les anciens sacrificateurs, notamment à l'Erechthéum, pour l'immolation du bœuf. Il semble donc qu'en se servant d'une hache pour provoquer l'apparition d'Athénâ, Héphæstos remplissait le rôle d'un victimaire plutôt que celui d'un forgeron et à plus forte raison d'un chirurgien. Par là, il s'identifie davantage encore avec Agni sacrificateur.

La légende résumée dans l'expression Τριτωνίς Ἀθανᾶ ou simplement Τριτωνίς, se rapporte aussi à la naissance de cette déesse. Elle est commune à toute la Grèce; mais elle était surtout en vigueur dans les différentes villes d'Athènes et d'Eleusis, et particulièrement dans celles de Béotie. Là était un ruisseau nommé Τρίτων qui se jetait dans le lac Copaïs et sur les bords duquel avait eu lieu, par l'opération d'Héphæstos, la naissance de la déesse. Le mot Τριτωνίς est, en effet, un patronymique dérivé de

(1) RV. 1, 45, 9.
(2) RV. 1, 94, 5.

sur la pente de la colline et non sur le sommet qui était occupé par l'autel d'Athénâ-aria.

Il me reste à dire quelques mots des attributs d'Athénâ, tels qu'on les concevait principalement dans Athènes.

Divinité guerrière, elle avait de bonne heure reçu de l'imagination populaire les armes usitées dans le pays, le casque, le bouclier et la lance; je ne crois pas nécessaire de chercher plus loin l'origine de cette conception; la déesse aurait eu l'arc et la flèche comme Apollon et Artémis, si on eût été dans l'Inde où la Perse; la lance, le bouclier et le casque, étant des armures essentiellement grecques, font de l'Athénâ dont nous parlons une conception véritablement hellénique. Quant à l'idée primitive de la considérer comme guerrière, elle n'est pas propre au génie grec, puisque, dans le Vêda aussi bien que sur l'acropole, l'aurore est représentée comme une combattante.

Les ténèbres qu'elle met en fuite par ses armes de lumière se présentent sous la figure d'un arc de cercle couleur d'ardoise, qui monte au ciel en grandissant à mesure que s'avance l'aurore. Plus le ciel est pur et dégagé de vapeurs, plus ce phénomène est frappant : en été le cercle sombre est d'une netteté parfaite; au-dessous de lui s'étend une lueur purpurine qui passe au jaune, autour d'un centre situé à l'horizon. Tandis que le cercle ténébreux monte au zénith, le franchit et descend vers le couchant, la teinte dorée devient de plus en plus brillante, l'aurore a sa tête dans les cieux; à droite et à gauche elle atteint les extrémités du ciel; un moment arrive où l'œil ne peut plus supporter l'éclat du centre d'or qui resplendit à l'orient. Enfin, le soleil lui-même apparaît, lançant un trait lumineux qui va frapper le couchant; c'est alors que disparaît du ciel la dernière trace de la nuit. Telle est l'aurore.

Quand le ciel est nuageux, le lever du jour prend un autre aspect. L'orient se colore de teintes moins calmes et plus animées : on voit qu'un combat se livre entre le nuage et la lumière ; il est rare dans le midi que le soleil ne le perce pas de ses rayons. Mais alors le point lumineux de l'aurore se montre au milieu de nues qui l'enveloppent de tous côtés, en se tordant sur elles-mêmes et s'entrelaçant. La lumière monte toujours et atteint la partie supérieure du ciel, tandis qu'encore à demi cachée sous l'horizon, elle continue d'annoncer le soleil qui va venir. Bientôt nous ne pouvons plus regarder cette lumière et ces nuages étincelants et grimaçants, sans que nos yeux en soient aveuglés. Enfin, apparent ou voilé, le soleil monte au ciel et l'aurore poursuivant sa route va illuminer d'autres horizons.

C'est, je crois, dans ces deux ordres de phénomènes qu'il faut chercher le sens des attributs propres d'Athénâ, le sphinx avec les griffons, l'égide et la Gorgone. Quant aux animaux qui lui sont consacrés, la chouette, le serpent, le coq et la corneille, ils se rattachent à d'autres idées dont il sera question plus bas.

Au Parthénon, le casque de la déesse était surmonté d'une sphinx, flanquée de deux griffons. Je dis d'*une* sphinx, attendu que le mot grec est toujours féminin et que le sphinx mâle est une rareté dans l'art hellénique et paraît avoir été totalement inconnu aux anciens temps de la Grèce. « En Egypte au contraire les sphinx féminins étaient une rare exception; ils représentaient une reine. » (1) L'idée de réunir la figure humaine et celle des animaux s'est présentée chez tous les peuples du monde, peut-être en Egypte plus qu'ailleurs : mais la sphinx étant une conception aussi ancienne et plus an-

(1) De Rougé. Notice, p. 34.

cienne même que l'art grec, il n'est nullement nécessaire d'admettre qu'elle ait passé des bords du Nil sur le continent de l'Europe. Quoi qu'il en soit, la belle Athénâ du musée de Naples nous la montre sur le casque de la déesse entre deux griffons, telle probablement qu'elle était au Parthénon. Cette vierge ailée, aux griffes de lion et au corps de serpent ou de chien, paraît bien se rattacher au phénomène de l'aurore. Je renvoie sur ce point au mémoire de M. Bréal relatif au mythe d'Œdipe.

Au même ordre d'idées se rattachera dès lors sans beaucoup de difficulté le symbole des deux griffons, γρῦπαι : appelés par Eschyle « grypes à la gueule pointue, chiens muets de Jupiter » (1), ils fournissent dans la même tragédie la monture d'Océan, qui descend du ciel sur un τετρασκελής et πτερυγωκὴς ὀιωνός. Océan le gouverne sans rênes et par sa seule volonté : ce griffon est donc une conception subordonnée à celle d'Océan. Or celui-ci, comme on le sait, n'est point la figure de la mer, au moins dans la mythologie primitive : Posidôn, Ægéôn, Okéanos sont trois termes par lesquels on désigna, soit tour à tour, soit en différents lieux, soit à des points de vue divers, ce qu'on appelle en sanscrit le *samudra* ou *arṇava,* c'est-à-dire les ondes célestes, les vapeurs, les nuages, en un mot tout l'ensemble des eaux. Si les Grypes sont véritablement muets comme le dit Eschyle, on ne peut les regarder comme personnifiant les vents, qui sont au contraire représentés comme des chanteurs, εὔμολπος, dans le Vêda et dans la légende éleusinienne. On est donc conduit à chercher leurs analogues dans les deux enfants de Saramâ, chiens attachés au service de Yama, roi des morts et soleil couchant. Si sphinx est la Nuit que l'aurore pousse devant elle, comme un mystère au-

(1) Prom. 804.

quel elle se substitue, les deux griffons assis à ses côtés ne peuvent pas être le matin et le soir, mais deux figures secondaires de la nuit elle-même, formant en quelque sorte le pendant des deux fils de Zevs, des Dioscures. Ces deux cavaliers, identiques aux Açwins, précèdent et accompagnent l'aurore, marchant par les deux côtés du ciel, tandis que la fille de Jupiter s'avance par le milieu. De même, Sphinx occupe le centre de retraite de la nuit qui s'en va, et ses deux acolytes, les griffons, sont à ses côtés comme les deux pointes du grand arc bleuâtre qui se retire. Je ne veux pas appuyer davantage sur ce point, jusqu'à ce que l'étymologie âryenne des mots σφίγξ γρῦπαι ait été démontrée. J'observerai seulement que dans les peintures Sphinx est ordinairement de couleur bleu foncé ou mouchetée comme la nuit.

L'Egide et la Gorgone ne semblent pas offrir, quant à leur interprétation, de difficultés bien sérieuses, du moment que Athénâ est reconnue dans l'aurore. Le serpent est une des images les mieux connues de la mythologie âryenne : l'*Ahi* du Vêda en est le type le plus développé et le plus souvent reproduit; et comme il est nommé tantôt par son nom, tantôt par les substantifs désignant la chose même qu'il représente, comme enfin il est décrit cent fois et cent fois mis en action, personne ne peut plus ignorer que le serpent est le nuage. Si la fille de Zevs n'était que l'emblême de la sagesse divine et que ce fût pour cela qu'elle est née de la tête de son père, ces serpents dont sa poitrine est entourée seraient un mystère à jamais inexplicable. Mais du moment où elle reprend sa signification primitive d'Aurore, les serpents de l'égide redeviennent les nuages, du milieu desquels l'aurore s'élève une partie de l'année. Dès lors aussi l'égide est l'espace compris entre ces nuages, et la Gorgone est la lumière intérieure que l'on ne peut voir sans mourir,

c'est-à-dire sans être aveuglé (1) : Tirésias perdit la vue pour avoir vu Athénâ dans le bain.

Cette légende nous donne en même temps l'explication du mot αἰγίς et nous montre une fois de plus ces confusions de mots dont la mythologie est pleine et que tous les philologues ont reconnues. En effet, en tirant le mot αἰγίς de αἴξ, chèvre, on fut conduit à y voir la peau de cet animal et à bâtir sur ce fondement un récit qui n'a rien de primitif. On pourrait aussi bien le rapporter à αἶγες, les vagues, et y voir les flots des vapeurs, du sein desquels se lèverait l'aurore. Mais cela n'a rien de vraisemblable, car αἶγες signifie non la mer des vapeurs, mais les vagues qui portent au rivage et entraînent les navires. M. G. Curtius (2) ramène à tort le mot αἶγες, vagues, à εἰγ contenu dans ἐπείγω : ει ne se transforme guère en αι. J'ai depuis longtemps (3) rapproché du français *vagues* et de l'allemand *wogen*, ce mot qui serait en éolien ϝαῖγες et en crétois ϝαῖγες, et j'ai montré son identité avec le sanscrit *vaha*, de la rac. *vah*, latin vehere, porter. Cette idée est tout à fait étrangère aux phénomènes de l'aurore. Il ne serait pas impossible d'établir un rapprochement entre *ahi* et αἰγίς, l'analogie du *h* sanscrit et du γ grec étant établie par l'identité de *vaha* et d'αἶγες : mais l'historique de la légende renverserait cette hypothèse; puis les serpents sont tantôt autour de l'égide, mais tantôt aussi autour de la tête de Gorgone. On est donc conduit à voir dans αἰγίς, égide, la rac. αγ qui est dans ἀγλαὸς, αἴγλη et peut être dans le sanscrit *agni*, le feu, en latin *ignis*.

On remarquera des contradictions dans l'idée antique

(1) Callim. hym. à Àth. 546.
(2) Griechischen Etymologie, p. 170.
(3) De Neptuno, ad. calc.

qui faisait de l'égide une peau de chèvre et une armure, puisque jamais une telle peau n'a pu servir de cuirasse; c'est aussi une chose bizarre que de l'entourer de serpents. Un tel assemblage suggère que les diverses parties dont il se compose étaient déjà symbolisées dans la langue et dans la pensée des Âryens, avant d'être réunies en un seul tout, et qu'ainsi ce fut le phénomène naturel lui-même qui leur donna cette unité.

La tête de Gorgone, qui est ordinairement à la partie inférieure de l'égide, n'était pas toujours représentée grimaçante et tirant la langue, les archéologues considèrent même cette difformité comme une conception des temps postérieurs. M. Panofka (1) reproduit plusieurs Gorgones, dont une surtout est une belle jeune fille au visage rond, aux cheveux rayonnants comme ceux d'Apollon-Soleil et n'ayant que deux serpents qui se détachent de la nuque et ornent les côtés du cou comme deux boucles de cheveux. Une autre est un cercle parfait, dans lequel est dessinée une jolie tête entourée de cheveux ondulés. Si l'on admet que l'égide représente l'espace lumineux qui se montre à l'orient au milieu des nuages, sa position sur la poitrine d'Athénâ s'explique d'elle-même, puisqu'en ce moment la déesse élève dans le ciel sa tête calme et sereine. La Gorgone n'est plus dès lors que l'éclat rayonnant et insoutenable qui précède immédiatement le soleil, ou peut-être le soleil lui-même à son lever.

Le mot grec a plusieurs formes : Γοργώ, Γοργών, Γόργων, Γοργόνη. Il forme divers composés, tels que γοργολόφα, γοργοφόνη, γοργῶπις. Ces mots, rapprochés entre eux, nous montrent que la rac. γοργ est suivie soit d'une terminaison nominale γοργώ, soit du suffixe ν, γοργών, γόργων,

(1) Terracotten, pl. LXII.

γοργόνη; ce suffixe répond au suffixe sanscrit *na*, *una*. Quant à la rac. γοργ, les mots grecs dans lesquels le γ se trouve ainsi redoublé sont généralement considérés comme n'ayant eu primitivement que le second γ, le premier ayant été ajouté par un phénoméne d'euphonie, ainsi : Γαργαφίη=ἀργαφίη, Γαργηττός=ἀργηττός, etc. (1). La racine γοργ sera donc pour ὀργ et répondra à la racine sanscrite *arg, arj,* briller, brûler. Γοργώ sera l'éclat du soleil levant; Γοργόνη sera *arjunî* et Γόργων *Arjuna* (2).

Arjunî, la Resplendissante, est en effet un des noms de l'Aurore dans le Vêda; il a à peu près la même signification radicale que *Ahanâ* et que *Ušas*. M. Pape traduit Γοργώ par Flammenblicke, ce qui est un peu exagéré, puisque l'idée d'œil, de regard ne se trouve ni dans le mot grec, ni dans le mot sanscrit; l'expression allemande répond mieux à γοργῶπις qui veut dire à l'aspect et aux yeux brillants. On remarquera que le phénomène lumineux figuré par l'égide et le γοργόνειον se produit toujours à l'horizon et au contact de la terre, d'où il semble sortir. C'est donc avec raison que la Gorgone est dite fille de la Terre (3).

Mais le soleil, en montant dans le ciel, fait évanouir cette apparition et l'on dit alors que Persée tue la Gorgone. Une métope de Sélinonte (4) représente cette scène avec énergie et naïveté. Persée enfonce la harpé dans le cou de la Gorgone dont il tient les cheveux de sa main gauche ; le sang coule et vient nourrir le cheval ailé

(1) Pape. Eigennamen.

(2) *Arjuna*, brillant comme la lumière du jour; dans l'Atharvavêda (I, 49, 3) *arjuna* signifie le Matin. — Kutsa, autre personnification du Soleil, est appelé *arjunêya*, fils d'*arjunî*, l'aurore (RV 1, 112, 23, 4, 26, 6; etc.)

(3) Eurip. Ion. 989.

(4) Serra Di-falco, Ant. di Sicilia, II, pl. 26.

qu'elle tient sous son bras; Athénâ assiste à cette exécution. De là son nom de γοργοφόνη. L'épithète de γοργολόφα (1) qu'elle portait aussi quelquefois, signifie « qui a une aigrette de casque resplendissante, ou bien qui a une gorgone au cimier de son casque; » mais ce dernier sens est peu vraisemblable. Si l'on veut pousser jusqu'à cette limite l'interprétation de la légende, on verra sous ce mot les nuées rougeâtres et mouvantes qui sont dans les hauteurs du ciel quand se produit un lever « gorgonien » de l'Aurore.

Γοργοφόνος est Persée lui-même, meurtrier de Gorgone. Une idée toute semblable se trouve dans le Vêda (2), où il est dit que le soleil a tué Aurore.

« Voici certes, Indra, une action valeureuse et virile que tu as faite : tu as tué une misérable femme, la fille du Ciel. Quoique fille du Ciel, ô grand Indra, cette Aurore qui allait grandissant, tu l'as détruite. Par cette destruction, Aurore est tombée de son char, épouvantée : tel fut le coup du dieu vigoureux. Le char, tout broyé, gît dans la Vipâçâ; il est parti au loin. »

L'épithète de γλαυκῶπις, souvent donnée à Athénâ, peut s'expliquer de trois façons. On la traduit ordinairement par «aux yeux bleus». Pausanias dit que ses yeux sont γλαυκοι (3); et l'on cherche ensuite des interprétations plus ou moins vraisemblables de cette couleur. Le peu d'exemples qui nous restent de l'art antique est en désaccord avec cette explication : dans la métope de Sélinonte citée plus haut, les yeux et les sourcils d'Athénâ sont peints en noir. Au Parthénon, les yeux de la grande statue étaient faits d'une pierre dont la couleur se rapprochait de l'i-

(1) Suidas.
(2) RV. 4, 30, 8.
(3) Att. 24.

voire ; mais il est évident que ce renseignement, fourni par Platon (1), ne concerne que le globe de l'œil, et non la prunelle, sur laquelle nous n'avons aucune donnée positive.

Le rapprochement de γλαυκῶπις et de βοῶπις, épithète d'Héra, peut nous induire à tirer ce mot de γλαύξ, chouette. En effet, comme cet oiseau a de grands yeux dont le regard perce les ténèbres, il n'y a rien d'étrange à ce que les anciens aient comparé à sa vue celle de la déesse surnommée aussi ὀξυδερκής. Cette explication acquiert un nouveau degré de vraisemblance, par ce fait que la chouette était, par excellence, l'oiseau d'Athénâ, et figurait avec elle sur les monnaies d'Athènes. Néanmoins, ce rapprochement peut tenir à un phénomène de localisation : en effet, de tous les pays de la Grèce, l'Attique est celui où il y a le plus de chouettes, et, dans l'Attique, c'est l'acropole qui en nourrit le plus; chaque soir, ces animaux sortent des trous des murs et des creux des rochers où ils passent le jour; le prêtre, qui, avant le lever du soleil, offrait le sacrifice à Athénâ, les entendait encore autour de lui, accompagnant sa prière de leur cri cadencé. La chouette était donc, naturellement, l'oiseau d'Athéna : une grande chouette de marbre, qui existe encore, lui avait été consacrée sur l'acropole.

M. G. Curtius (2) traduit γλαυκός par brillant, licht, et γλαυκῶπις par lichtäugig; il cite le scholiaste d'Apollonius de Rhode (I, 1280), qui dit : διαγλαύσσουσιν ἀντὶ τοῦ φωτίζουσι ἢ διαλάμπουσι, ὅθεν καί ἡ Ἀθηνᾶ γλαυκῶπις... γλαύσσειν ὅ ἔστι λάμπειν. καὶ Εὐριπίδης ἐπὶ τῆς σελήνης ἐχρήσατο· « γλαυκῶπίς τε στρέφεται μήνη ». Je pense que cette analyse devait être poussée plus loin, et qu'il fallait rapprocher γλαυκός

(1) Hipp. maj. p. 229.
(2) Griechischen Etym. p. 168.

de λευκός, γλαύσσω de λεύσσω, γλαύκιππος de λεύκιππος, etc., et rapporter tous ces mots également à la racine λυκ, en sanscrit *ruć* et non pas à *lôk*, qui produirait d'autres dérivés. Cette explication de γλαυκῶπις, « aux yeux ou à la face brillante », est certainement la plus d'accord des trois avec le mythe d'Athénâ, l'Aurore. La première me semble devoir être entièrement rejetée comme puérile, et nous pouvons voir dans la seconde un nouvel exemple de cette confusion de mots dont les mythologies, même celle du Vêda, sont remplies.

On voit combien est frivole et arbitraire l'exégèse de M. Forchhammer, interprétant Athénâ par l'air, l'égide par le nuage orageux, γλαυκῶπις par le bleu de l'air pur, Pallas par la nuée blanche, pallida, et les palladiums par les vapeurs tombant du ciel, areia par l'air rendu transparent par la chaleur, alalcoménéis par l'air rendu transparent par le froid (1). Ces interprétations ne reposent ni sur les faits naturels, ni sur les monuments de l'art, ni sur les traditions, ni sur la philologie comparée : ce sont de pures imaginations.

Je ne crois pas nécessaire que nous nous arrêtions longtemps sur le serpent considéré comme attribut d'Athénâ. On l'a quelquefois confondu avec Erichthonios, personnage dont il sera question plus loin. C'est, en réalité, l'*Ahi* des Hymnes, le nuage tortueux contre lequel luttent également l'aurore et le soleil. Ce serpent n'est pas différent, par le fond, de ceux qui entourent l'égide ou la tête de Gorgone. Mais, tandis que ceux-ci font un cercle autour de la poitrine d'Athénâ, l'autre serpent est constamment représenté aux pieds de la déesse victorieuse. Or, nous savons parfaitement que cet Ahi est le nuage, le compagnon de *Vritra*, de *Çushṇa* (Ὄρθρος, Κύ-

(1) Hellenica, p. 136 et sq.

xvoς), et des autres démons de l'orage, contre lesquels ont sans cesse à lutter les dieux de la lumière céleste. Le mythe du serpent se rattache donc à une autre série de faits dont il sera question plus bas. Il en est de même de l'olivier.

L'acropole était toute remplie par le mythe d'Athénâ. Je ne citerai d'abord que les monuments relatifs à la divinité de l'Aurore ; les autres viendront plus loin.

Le Parthénon, ou sanctuaire de la Vierge, était le principal. Son architecture avait été conçue en rapport direct avec les phénomènes de l'aurore ; son inclinaison, par rapport à l'Est, représentait la plus petite distance zénithale du soleil, égale à l'angle horizontal compris entre l'aurore et le soleil levant. La statue de la déesse regardait droit vers l'aurore équinoxiale ou aurore moyenne ; son autel, pris comme centre et rapporté aux trois mires élevées sur l'Hymette, donnait pour l'année 445, où il fut dressé, la position des solstices et des équinoxes. Des sculptures qui ornaient le temple, celles de l'Est se rapportaient principalement au mythe de l'aurore. La grande statue d'or et d'ivoire, haute de 26 coudées sans la base, était debout, couverte d'un long vêtement d'or; son casque était surmonté d'un double et mystérieux symbole de la nuit, Sphinx et les Griffons ; elle avait sur la poitrine une égide d'or ayant à sa partie inférieure une Gorgone d'ivoire ou de quelque autre matière polie; sur sa main gauche, elle portait une victoire aux ailes d'or haute de quatre coudées ; de sa droite, elle tenait une lance au pied de laquelle était le serpent ; son bouclier était à ses pieds. C'était donc Aurore victorieuse des ténèbres. Ce que je me représente, « c'est, dit M. Beulé (1), cette tête calme et puissante, cette bouche qui ne sait point sourire, mais

(1) Acrop. II, 181.

qui respire la sagesse et la persuasion, ces yeux d'une sérénité invincible, ces traits sévères qui n'ont de féminin qu'une idéale pureté; c'est la chevelure qui encadre le front de ses flots pressés et que le casque ne peut contenir; le cou, enfin, et la ligne des épaules, qui tiennent à la fois de l'hercule et de la vierge ».

Je parlerai plus tard des petits bas-reliefs qui ornaient la statue. Je me contente de rappeler que le piédestal aussi réprésentait, sous un autre nom, l'apparition de l'aurore. Phidias y avait figuré la naissance de *Pandore*, fille du ciel et de la terre selon une tradition, fille d'Erechthée selon une autre, et identique à la *Viçwavarâ* des Hymnes (1). Pandore y était entourée des dieux de la lumière, Athenâ, Apollon, Artémis, Castor, Pollux, etc. Le 25 thargélion (19 mai de l'année julienne), on nettoyait la statue; c'était la fonction des Praxiergides et l'opération, accompagnée d'une sorte de deuil, se nommait les *plyntéries*. C'est vers cette époque de l'année que le ciel d'Athènes se dégage de ses dernières vapeurs et prend pour toute une saison son inaltérable sérénité.

Le fronton oriental du temple représentait la naissance d'Athénâ. Nous n'avons pas de renseignements précis sur les personnages qui occupaient le centre de la composition; il y a là un vide de sept statues parmi lesquelles était Athénâ; des six autres, deux représentaient certainement Zevs et Héphæstos. Venait ensuite, vers la droite de ces dieux, c'est-à-dire vers le sud, une femme debout et s'avançant d'un mouvement rapide; on l'appelle Iris; ce serait donc la messagère de l'aurore. Après elle, deux

(1) Nous aurons plusieurs fois l'occasion de remarquer que la plupart des noms mythologiques de Grèce formés de mots grecs et commençant par παν, sont la traduction de mots sanscrits commençant par *viçwa*, que ni la bouche ni l'écriture des Hellènes ne pouvaient reproduire.

femmes assises, dont la première tient un sceptre : ce sont peut-être Déméter et Coré, dont nous verrons plus loin la relation avec le mythe d'Athénâ. Vient ensuite un personnage en qui tout le monde reconnaît Héraclès : il est assis, un peu renversé sur sa peau de lion, et tel qu'on le voit aux métopes du temple de Thésée. Héraclès, comme on le sait, est une des figures du soleil considéré principalement comme parcourant les douze signes du zodiaque et les effaçant tour à tour (1); c'est l'Hercule du Cynosarge, dont on parlera ci-après. Les trois figures de femmes qui, au côté nord du fronton, font le pendant aux statues dont on vient de parler, sont souvent considérées comme les trois parques, Μοῖραι : aucun attribut particulier ne les caractérise; leurs postures relatives sont peu commodes pour exécuter l'acte qu'on leur attribue. D'ailleurs, le caractère des Μοῖραι semble les bannir de la scène de lumière ici dépeinte; voici, en effet, leurs épithètes ordinaires : ὀλοή, φθονερά, μογερά, βαρυδότειρα, πολύστονος, ἄδικος, ἄτροπος. Je pense donc que les trois statues pourraient bien être les trois Heures, Ὧραι, dont une était honorée par les Athéniens en commun avec Pandrosos (2). L'idée qu'elles représentaient eut, en Attique, une destinée analogue à celle d'Athénâ : en effet, après avoir signifié des phénomènes naturels, sous les noms de Αὐξώ, Θαλλώ, Καρπώ, qui se rapportent à la végétation, elles prirent un sens moral sous les noms de Eunomie, Diké et Irène, c'est-à-dire bonne loi, justice et paix. Athénâ, de même, fut la divine sagesse, après avoir été la lumière de l'aurore.

Quoi qu'il en soit, nous rentrons avec certitude dans le mythe de l'aurore, quand nous atteignons les deux extré-

(1) Orph. h. XI.
(2) Paus. béot. 35, 2. — Poll. 8, 106.

mités du fronton. A celle du sud, on voyait quatre têtes de chevaux dont deux sont encore en place; elles sortent de l'horizon humide, réprésenté par la base même du fronton, où sont sculptées des vagues; ces têtes se dressent hennissantes, elles ont l'œil ardent, les naseaux ouverts; deux bras et une tête sont ceux d'Hypérion, qui les mène avec des rênes d'or, et modère la marche du quadrige encore caché sous l'horizon. Les hymnes du Vêda sont remplis de vers admirables où est dépeinte l'arrivée du char du soleil, de ses chevaux rougeâtres qui allongent leurs pieds blancs :

« On attelle le brillant char rougeâtre ; on l'escorte tandis qu'il s'avance; des lueurs luisent au ciel. — On attelle au char, de chaque côté, les deux aimables chevaux jaunâtres, roux, hardis, portant un héros. — Faisant la lumière dans l'espace sans lumière, la forme, ô mortels, dans l'espace sans forme, tu es né avec les aurores...» (1).

« Sur un char d'or marche le divin Savitar, contemplant tous les êtres. — Le dieu descend, il monte; il va, l'adorable, traîné par deux brillants coursiers jaunes. — Les coursiers sombres aux pieds blancs ont éclairé les hommes, traînant un char au timon d'or. — Le divin Savitar à l'œil d'or est venu produisant les biens désirables pour son serviteur. — La rapide Savitar à la main d'or s'avance entre le ciel et la terre ; il conduit le soleil; à travers les obscures vapeurs, il atteint le ciel. Que l'asura au bras d'or, à la voie facile, miséricordieux, secourable, vienne à notre rencontre » (2).

« Le dieu qui sait tout monte porté sur des rayons à la vue de tous, c'est Sûrya (le Soleil). — Comme des voleurs, les constellations se retirent avec les ombres de-

(1) RV. 1, 6.
(2) RV. 1, 35.

vant Sûrya, qui éclaire toutes choses. — Ses clartés, ses rayons ont été vus par les nations tour à tour embrasées comme de ses feux. — Tu es le passant vu de tous, faisant la lumière, Sûrya; tu illumines tout le ciel. — A la face du peuple des dieux, à la face des humains, tu montes, à la face de tout le ciel, pour être vu. — Ô pur, avec cet œil dont tu regardes celui qui se meut de famille en famille (le feu sacré), ô dieu du ciel étoilé, — tu parcours le ciel, la vaste atmosphère; tu mesures les jours avec les nuits, regardant les êtres vivants, ô Sûrya. — Sept cavales jaunâtres te traînent sur un char, divin Sûrya; tu as une chevelure de lumière, ô illuminateur. — Sûra a attelé les sept filles pures du char; il va avec ces cavales qui s'attellent d'elles-mêmes. — Pour nous, voyant la lumière sortir des ténèbres, vers le dieu des dieux, vers Sûrya nous sommes venus, vers la lumière suprême » (1).

Dans l'angle opposé du fronton, quatre chevaux rentraient dans les flots vaporeux de l'horizon. M. Beulé (2) dit : « sortent doucement des flots ». Il y a là sans doute une inadvertance; car outre qu'il est peu naturel de représenter le lever de la nuit à la naissance de l'aurore, ces chevaux baissent un peu la tête et ont un mouvement tout contraire à ceux d'Hypérion.

Ce vaste tableau en relief offrait donc sous des figures empruntées à la religion, l'image des phénomènes éternels de l'aurore. Les personnages placés à droite et à gauche d'Athénâ ne lui tournaient pas le dos, comme on l'écrit quelquefois; mais, dans leur position de plus en plus oblique, ils formaient comme un arc de cercle dont la déesse occupait le milieu, et leur taille allait diminuant vers les angles du fronton. Il est à remarquer que le jour se lève à la droite d'Athénâ, et que la nuit se couche à sa

(1) RV. 1, 50.
(2) Acrop. 69.

gauche : tout le tableau est comme une image du ciel répercutée dans un miroir; car le point de l'aurore chemine sur l'horizon dans la direction du sud; la divinité, en sortant de l'horizon, regarde le lieu du sacrifice, et se transporte vers sa propre gauche; le soleil continue le même mouvement; quand le chœur, dans son mouvement de strophe autour de l'autel, marche à la rencontre du soleil, cette marche a lieu vers la droite du prêtre. Or, le spectateur qui regardait la scène sculptée sur le fronton du temple voyait aussi par la marche des chevaux le mouvement général du tableau dirigé de sa gauche vers sa droite, c'est-à-dire du sud au nord : c'était donc l'inverse et par conséquent l'image réfléchie de la réalité.

Sur l'acropole, on voyait en outre, comme sculptures isolées :

1° Athénâ sortant de la tête de Zevs, dans l'enceinte d'Ergané (1).

2° Athénâ-ergané, dans cette même enceinte; la base a été retrouvée en 1839; elle avait été élevée par Philémon (2).

3° Athénâ assise, près du portique nord de l'Erechthéum : elle y est encore aujourd'hui, mais mutilée; c'est une œuvre de vieux style, faite peut-être sur le modèle de celle d'Endœos. Une autre Athénâ analogue est conservée près de la maison des gardiens (3). Celle d'Endæos était de bois d'olivier (4).

4° Les anciennes statues de bronze brûlées par les Perses et retrouvées après l'incendie (5).

5° L'Athénâ-lemnia, la Lemnienne, chef-d'œuvre de

(1) Paus. 1, 24.
(2) Εφ. αρχ. 348.
(3) Paus. I, 26.
(4) Athénag. Leg. 14.
(5) Paus. 1, 27.

Phidias, offerte par les habitants de Lemnos (1), et qui devait se trouver non loin des Propylées.

6° A l'extrémité Est de l'acropole, dans le remblai antique, on a retrouvé le piédestal de l'Athénâ offerte par un fils de Pasiclès, et, sur une Stèle de Sosimos, une Athénâ assise donnant la main à ce Sosimos, suivi d'un jeune homme jambes nues (2).

7° Athénâ avec le serpent et le bouclier, bas relief offert par les Colophoniens et conservé dans le vestibule des Propylées.

8° Athénâ-ὑγίεια, à l'angle S. E. des Propylées (3).

9° Athénâ, une victoire dans la main, bouclier à terre; devant elle le serpent; bas-relief (4).

10° Athénâ debout avec le bouclier posé à terre; fragment de bas-relief en tête d'une inscription.

11° Athénâ debout derrière un autel; huit adorateurs vont vers elle; un enfant dépose une offrande sur l'autel au pied duquel se trouve un porc; ce bas-relief est dans les Propylées.

12° Athénâ-polias : statue offerte par Apollodore. Une autre offerte par Céphisodote; toutes deux trouvées au Sud de l'Erechthéum, entre ce temple et le Parthénon.

13 Athénâ-tritônis, statue trouvée au nord du Parthénon et élevée par Lysimachos d'Agrylé.

14° Athénâ-promachos, la plus grande des statues élevées sur l'acropole. Son piédestal existe encore en partie et regarde vers l'angle oriental des Propylées. Elle est plusieurs fois citée par les auteurs anciens et représentée sur certaines monnaies d'Athènes.

(1) Paus. 1, 28.
(2) Εφ. αρχ. 347.
(3) Paus. 1, 23.
(4) Εφ. αρχ. 285.

15° Une égide avec tête dorée de Gorgone, sur le mur d'enceinte au-dessus du théâtre de Bacchus (1).

16° Une chouette, ouvrage de Phidias (2). — Une autre chouette, ouvrage de Phèdre (3). Nous avons signalé ci-dessus une chouette colossale en marbre qui se trouve aujourd'hui dans le Parthénon.

On peut penser que, outre ces sculptures et celles dont nous parlerons plus bas, il y en avait d'autres encore et en assez grand nombre sur l'acropole : ce lieu était donc tout plein de l'image d'Athénâ; c'était bien réellement le sanctuaire de l'Aurore.

J'ai maintenant à considérer certains cultes purement solaires ayant leur siége aux environs de la ville; et en rapport direct avec la Vierge de l'acropole.

J'ai parlé dans le chap. II du monastère de *St. Jean-Kynigos*, considéré comme point de repère pour le lever solsticial. Ce couvent est situé à 150 mètres au-dessus de l'acropole, différence d'altitude assez grande, mais notablement diminuée par l'écartement des deux stations qui est de 10650 mètres; réduite, quant à son influence sur l'observation du solstice, à une quantité angulaire très petite, puisque le soleil monte sous un angle zénithal de 14°,11' seulement, enfin compensée par la réfraction. L'emplacement du Kynigos forme un petit plateau sur une sorte de col près de la route qui mène à la Mésogée, au Laurium et à Marathon. Sur le col même il n'y a pas d'eau; mais sur la pente nord, immédiatement au-dessus, il y a une veine qui trempe la terre et qui, recueillie dans un conduit ancien, récemment réparé, alimente une excellente fontaine sur le bord du chemin. La pente, au-

(1) Paus. 21.
(2) Dion Chr. 12.
(3) Hesych.

jourd'hui garnie de buissons, offre en grand nombre des fragments de poteries helléniques témoignant que ce lieu a été habité et cultivé dans les anciens temps.

Le couvent renfermait un collége de moines qui a été dissous dans ces dernières années à cause du brigandage. L'église seule est entretenue. Elle est consacrée à St. Jean surnommé le *chasseur* : mes recherches relativement à ce surnom m'ont démontré qu'il n'est fondé sur aucun détail de la légende de St. Jean, et que par conséquent il en faut chercher l'origine ailleurs que dans le christianisme. Ce St. Jean est celui qu'on nomme Βαπτίστης ou Πρόδρομος, et qui a une église sur la pente de l'acropole en vue de l'orient. Celle du Kynigos ne renferme rien de particulier : les sujets de ses peintures murales sont les mêmes que dans les autres chapelles du même saint. Sa fête a lieu, comme dans les pays catholiques, le 24 juin, c'est-à-dire 16 jours après le solstice d'été. De ces 16 jours de retard, 12 proviennent de ce que le calendrier grec n'a pas encore été corrigé. Les 4 autres sont communs aux chrétiens des deux églises, aussi bien que les 4 jours de retard de la fête de Noël par rapport au solstice d'hiver, et prouvent que l'on était en retard de cette même quantité lorsqu'on fixa au 24 juin et non au 20 la fête de Jean le Précurseur. La précession des équinoxes étant de 50 secondes par an environ, ces quatre jours donneraient une période d'à peu près 17 siècles, et, si l'on prend pour point de départ l'ère chrétienne elle-même, on aurait l'époque approximative où fut introduit en Grèce et même en occident le culte auquel celui de St. Jean-Baptiste succéda. Mais j'avoue que ces calculs sont si vagues et reposent sur des bases si incertaines que je ne puis leur attribuer une grande importance.

Toutefois, ce fait que la chapelle est consacrée au Saint du solstice d'été n'est pas sans valeur ; car elle n'est au

solstice d'été que par rapport à l'acropole d'Athènes, et ainsi elle a été construite en relation avec elle. Or sur ce point quelques remarques encore doivent être faites. Vue de l'autel d'Athénâ, cette chapelle, ou pour mieux dire son dôme, n'est plus dans la direction du solstice : celui-ci a lieu plus au sud, d'une quantité angulaire représentée par 48" × 23 et comptée perpendiculairement au cercle tropical. Mais vue de ce même autel elle est dans la direction du solstice de l'année 445 avant J. C. ; et, vue d'un point situé à 2^m 81 au Sud de cet autel dans l'axe de l'ancien Parthénon, elle est dans la direction du solstice de l'année 552. Nous devons en conclure qu'elle a été construite sur l'emplacement d'un autel ou d'un autre monument quelconque consacré à une divinité existant à ces deux époques.

C'est ce que les faits démontrent. Il y avait en effet à Athènes une famille portant le nom de Κυνίδαι (1), de laquelle était tiré héréditairement le prêtre d'Apollon Κύνειος. Les archéologues sont tombés d'accord que cet Apollon avait son sanctuaire là où est aujourd'hui le St. Jean-Kynigos (2). Je n'ai pas besoin de dire que la presque identité de ces deux noms suffit amplement pour expliquer ce dernier : c'est un fait qui n'est pas rare en Grèce ; je dirai même qu'il s'y rencontre à chaque pas. Je laisse donc le mot Kynigos, qui n'a par lui-même aucune valeur, et je m'arrête un instant sur l'épithète locale d'Apollon.

Κύνειος ou Κυνεῖος est un patronymique formé au moyen du suffixe ειος qui répond au sanscrit *êya,* de même signification. Le primitif est Κύνος ; ainsi l'on doit traduire « Apollon fils de Kynos. » Κυνίδαι est un autre patronymique d'une forme très connue dans la langue grecque et

(1) Hesych.
(2) Petit de Jull. Arch. des Missions.

particulièrement employé pour désigner les familles sacerdotales, Εὐμολπίδαι, Βουτάδαι, Λυκομίδαι, etc. Son analyse nous conduit encore à un primitif Κύνος et au sens de « descendants de Kynos. » Celui-ci était en effet le héros éponyme des Kynides (1). Mais comme l'exemple de Kéramos et de beaucoup d'autres nous prouve que ces héros ont été inventés par les familles elles-mêmes afin d'asseoir leur noblesse, nous devons regarder comme le vrai Kynos celui dont Apollon est le fils.

Dans la mythologie courante, Apollon est fils de Zevs; il n'y a pas de divergence sur ce point dans les auteurs. Nous avons lieu de penser que si ce Dieu a pu être surnommé Κύνειος, c'est parce que Κύνος était un des noms de Zevs lui-même. On sait en effet que presque tous les dieux ont porté plusieurs noms, dont quelques-uns seulement, ou même un seul, ont fini par prévaloir.

Κύνος est le nom d'un frère de Κοῖος. Celui-ci est donné comme un surnom d'Ouranos par Athénée (2); mais il est constamment tenu pour fils d'Ouranos et de Gæa, c'est-à-dire par un titan (3); Κύνος était donc le nom de l'un des titans. On sait que ces derniers n'eurent pas de culte particulier dans la religion hellénique et qu'ils y furent remplacés par la génération des enfants de Kronos. Si nous cherchons parmi eux ceux auxquels Zevs peut correspondre, soit comme père d'Apollon, soit comme dieu du ciel, nous ne trouvons que Kronos lui-même, avec Hypérion, pouvant répondre à cette double idée. Kynos est donc un des noms titaniques de Zevs. C'est Zevs lui-même, considéré comme père d'Apollon, comme père du soleil.

(1) Etym. Mag.
(2) 10, 455.
(3) Hés. Théog. 134.

Apollon était adoré comme fils de Kynos (1), non-seulement au pied de l'Hymette (2), où son sanctuaire s'appelait Κύνειον, mais aussi dans Temnos, ville de l'Hermus (3). Lui-même avait eu de Parthénia un fils nommé Kynis, également regardé comme héros éponyme des Kynides (4).

Le mot Κύνος se trouve dans un assez grand nombre de noms de lieu, dont quelques-uns méritent une attention particulière.

Κύνος, Κῦνος ou Κυνός, était une ville et un port de la Locride-opuntienne (5) dont les habitants s'appelaient Κύνιοι ou Κυναῖοι. — Le féminin Κυνή est une ville de Lydie nommée par Etienne de Byzance, citant Hécatée. — Κύνα f. est un surnom d'Héraclée. — Κυνία f. baie et mer en Etolie (6).

A ces dérivés il faut ajouter les composés suivants : Κύναιθα f. ville et pays d'Arcadie (auj. Kalavryta), où se trouvait un culte célèbre de Zevs κυναιθεύς, appelé par Lycophron (7) ὁ μέγας Δίσκος κυναιθεύς, expression qui semble indiquer que ce Jupiter y était adoré sous l'image d'un grand disque solaire. C'est dans ce même pays d'Arcadie que M. Foucart a trouvé récemment l'inscription Ζεῦς κεραυνός citée plus haut. Les habitants du lieu rapportaient leur origine à un héros nommé par eux Kynæthos, qu'ils donnaient pour fils de Lycaon. Nous déterminerons un peu plus bas la signification de ce dernier mot et nous verrons que Lycos est aussi un des noms du dieu du jour.

(1) Outre Kyneios, on disait aussi Kynaos. Phot. 187, 7.
(2) Crat. dans Suid. — Inscr. 1120, 2.
(3) Poll. 32, 25.
(4) Suidas.
(5) Strab. 9, 425. Paus. 10, 12.
(6) Strab. 10, 459.
(7) Alex. 400.

En admettant ce fait dès à présent, on en conclurait un rapport de sens entre κύναιθος et le Zevs-Kynos qui nous occupent en ce moment. L'analyse du mot κύναιθος conduit directement au même résultat : car il est bien évident qu'il renferme les deux racines κυν et αιθ ; laissons de côté cette dernière pour un instant ; la rac. κυν mise sous une forme substantive donne immédiatement κύνος, c'est-à-dire le Zevs adoré à Kunætha. — A cette même origine se rattachent peut-être aussi par abréviation les mots κύνθος et κύνθιος : le premier est le nom de la montagne de Délos où naquirent Apollon et Artémis ; le second est Apollon lui-même, surnommé aussi κυνθογενής.

κύνιος et Οὔριος se trouvent séparés et rapprochés l'un de l'autre en Etolie, où sont deux mers intérieures portant ces noms (1). Ce sont deux adjectifs provenant également de substantifs en os, κύνος et Οὖρος. Ce dernier n'existe pas seul comme nom de divinité ; mais οὔριος est un des surnoms de Zevs (2). On est donc conduit à considérer κύνουρα, nom d'une ville d'Argolide, et Κυνουρία, adjectif de ce même nom, comme formés de Κύνος et de Οὖρος et non de κυνός et οὔρα, queue de chien. Quoiqu'il existe même chez nous des noms de lieu aussi bizarres que ce dernier et que le Vêda lui-même nous offre le nom de *Çunaç-chêphă* qui est encore plus singulier, cependant les analyses philologiques ont plus de valeur que de tels rapprochements qui peuvent être fortuits et qui ne se recommandent que par leur facilité apparente. La ville de Κύνουρα s'appelait aussi Παναίουρα (3), mot qui ne semble pas contenir l'idée de chien. De plus, le héros des Cynuriens, Κύνουρος, était donné par la tradition pour fils de Persée (4)

(1) Strab. 10, 459.
(2) Esch. Sup. 594. — Anth. app. 283.
(3) Paus. 3, 7, 2.
(4) Paus. 3, 2, 2

et nous savons que Persée est une des figures du Soleil.

Par là nous sommes encore ramenés à l'idée dont Apollon et Zevs sont les représentants mythologiques ordinaires. De κύνουρα, par la force des choses, on est conduit à κυνόσουρα, mot qui est irrégulier s'il vient de κύνος et de Οῦρος et qui a pu être précédé historiquement de κύνουρα. Toutefois, il faut remarquer que s'il ne signifie pas « queue de chien », signification qui n'est pas impossible malgré l'accentuation, il devient régulier si on le divise en κυνο-σουρα, puisque *sûra* est une désignation ordinaire du soleil dans les Hymnes. Le rapprochement de tous ces mots avec ceux qui se tirent de Λύκος rendra cette dernière analyse vraisemblable.

κυνοσαργές ou κυνόσαργες doit s'analyser de la même manière, malgré la tradition du chien blanc citée par Pausanias (1) et malgré celle d'après laquelle ce fut en cet endroit que Cerbère fut enlevé par Héraclès. Suidas propose d'assimiler ce mot à κυνοσαρκες, de σαρξ chair : je ne m'arrête pas à cette suggestion qui ne repose sur rien ; je remarque seulement que Suidas, ou quelque autre savant avant lui, avait vu l'impossibilité d'analyser ce mot en κυνὸς-αργες : en effet, ἀργές est un adjectif qui ne peut gouverner un substantif au génitif, ou dès lors il signifierait non le chien blanc, mais le blanc du chien, ce qui est absurde. On est donc forcé de décomposer le mot en κυνοσαργες et d'en chercher la signification hors de la langue grecque, puisqu'elle n'explique par ses racines ni l'un ni l'autre de ces deux éléments.

Remarquons d'abord que le quartier appelé κυνοσαργές était au pied du Lycabette du côté du Sud (2) ; qu'il y avait

(1) 1, 19, 3.
(2) Steph. Byz. — Athénée, 6, 234.

là un sanctuaire d'Héraclès avec un téménos, c'est-à-dire un *clos* dans lequel se trouvait l'autel de ce dieu. On s'accorde à en reconnaître l'emplacement dans le monastère actuel de l'Asomatos, dont la position répond juste aux données topographiques et archéologiques. De plus, le héros Héraclès n'est pas sans analogie avec l'Asomatos, l'archange Michel, qui lui aussi poursuit le démon des ténèbres et le tue. Vu de l'acropole, le monastère est à l'Est, entre elle et le κύνειον. Le dôme de l'église, qui est neuve, n'est pas absolument dans la ligne du solstice : celle-ci passe à 64 mètres plus bas environ. Mais tout cet espace, occupé aujourd'hui par les oliviers du couvent, est rempli de fragments de poteries helléniques et de marbre, indiquant un lieu jadis riche et bien habité. Le téménos a pu s'étendre au-delà de la grande route d'Amarousia, non loin de l'Ilissus. Somme toute, le Cynosarge est bien dans la direction du levant d'été. Or, *sarga* en sanscrit signifie production, émission, apparition; c'est le substantif de *sarj*, émettre, produire. Si Kynos est le Soleil, le nom grec devra signifier le lever du soleil, l'orient; il sera à peu près synonyme de κυνόρτιον, nom d'un mont d'Argolide près d'Epidaure, où était un temple d'Apollon (1). En prenant *sarga* dans un sens plus mythologique, le mot κυνοσαργές exprimera le produit de l'organe désigné par le nom de *Çunasçépha*.

Il nous reste donc à chercher dans les Hymnes l'analogue de κύνος et, s'il s'y trouve, à en reconnaître la signification. Je me contente sur ce point de reproduire ce que dit M. Max-Müller dans ses nouvelles Leçons sur la science du langage (2) : « M. Kuhn pense que le mot *Çuna* qui se rencontre dans le Vêda est une forme

(1) Paus. 2, 27, 7.
(2) P. 224 de la trad. fr.

secondaire de *çwan* « chien » et que des passages tels que :

Çunam huvêma maghavânam Indram (1)

doivent être traduits « invoquons le chien, le puissant Indra ». Si cela était, nous pourrions certainement prouver que l'aurore est aussi représentée comme une chienne; car nous lisons (2).

Çunam naras pari sadan ušasam

« les hommes ont entouré la chienne, l'aurore ». Mais est-il bien certain que *çuna* signifie chien? Dans tous les passages où se rencontre le mot *çunam*, il signifie « sous de bons auspices, heureusement ». Il n'existe pas un seul passage ou *çunam* se puisse prendre dans le sens de chien. Dans *Çunâstrau* nous avons le nom d'un couple de divinités dont la première est, dit-on, *Çuna* et la seconde *Stra*. Yâska reconnaît dans Çuna un nom de Vâyu le vent, et dans Sîra un nom d'Âditya, le soleil. Une autre autorité, Çaunaka, déclare que Çuna est un des noms d'Indra et que Sîra est un de ceux de Vâyu : cela prouve que la signification des deux noms était douteuse, même aux yeux des théologiens indiens. Il y a un verset cité par Âçwalâyana, dans lequel Indra est appelé *Çunâstra*. Il se peut que ce soit un nom très ancien de la canicule, le Chien ou le Soleil; et alors *Stra* ou son dérivé *Sairya* nous donnerait l'étymologie de Σείριος. Mais tout cela est douteux et, en tout cas, il n'y a rien qui nous autorise à attribuer à *çuna* la signification de chien dans aucun passage du Vêda. »

On voit par cette citation que si le sens du mot *Çuna* n'est pas élucidé par un assez grand nombre de textes, cependant il est considéré 1° comme n'ayant pas le sens de chien, 2° comme désignant selon toute probabilité le

(1) RV. 3, 31, 22.
(2) RV. 4, 3, 11.

soleil. Si on le rapproche de son identique κύνος, lequel a laissé dans les ethniques grecs des traces beaucoup plus nombreuses et qui partout semble signifier ou le Soleil ou Zevs, comme père d'Apollon, ce ne sera plus cette fois le sanscrit qui éclaircira le sens des mots grecs, c'est ceux-ci qui donneront le sens du mot vêdique ; et il sera difficile d'y voir autre chose qu'un des noms du soleil. Et si nous revenions à κυνοσαργές, nous le rendrions en sanscrit par *Çunasarga,* mot parfaitement régulier ne pouvant signifier que le lever du soleil, l'orient, ou plus précisément le lever solsticial. La légende du chien Sirius, la figure astrologique de la Canicule et celle de Procyon, trouveront leur explication toute naturelle dans la confusion des deux mots *çuna* soleil et *çwan (çunas)* chien, confusion qui s'est également produite dans la langue grecque entre κύνος et κυών (κυνός).

L'examen qui vient d'être fait de Kynos, de ses dérivés et de ses composés, abrège notre tâche relativement à Λύκος et aux mots qui s'y rattachent. Je rappelle seulement les faits.

L'Héraclès ἐν κυνοσαργεῖ était dans un faubourg d'Athènes contigu au Lycée et sur la pente sud du mont Lycabette. Λύκος à Athènes est donné pour un héros fils de Pandiôn (1), dont le sanctuaire se nommait λύκειον, le Lycée (2). Apollodore (3) fait de lui un fils de Posidôn et de Kélæno, la Nuit, et un frère de Nyctevs. Selon Hygin (4) et Euripide (5), il était en effet frère de Nyctevs (la nuit) et fils de Hyrievs nommé ailleurs Οὐριεὺς et dont le nom, égal à *Sûrya*, se rapporte à Οὖρος, *Sûra*, signalé

(1) Hér. 1, 173.
(2) Paus. 1, 19, 3.
(3) 3, 10, 1.
(4) Fab. 516.
(5) Héc. 27, Schol.

plus haut. Le rapprochement de Pandiôn, Posidôn et Hyrievs d'un côté, de Nyctevs et de Kélæno de l'autre, ne laisserait guère de doute sur la signification du mot Λύκος. Pausanias prend soin de nous dire que le hiéron d'Apollon λύκειος était antique et tout à fait primordial, εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς.

Les mots principaux venus de Λύκος sont assez nombreux.

L'adj. λύκειος, formé comme κύνειος et qui, appliqué à Apollon, signifie le fils de Λύκος, s'écrivait aussi λύκιος (1). Le Scholiaste d'Eschyle ajoute qu'Apollon est ainsi nommé διὰ τὸ λυκόφως ποιεῖν, τῆς νυκτὸς ὑποχωρησάσης Ἀπόλλων γὰρ ὁ ἥλιος. Il y avait aussi un Apollon Λύκειος à Thèbes, à Argos dans l'Agora : le loup y était la bête consacrée à Apollon, sans doute à cause de la ressemblance des noms λύκος, λύκη, lumière, et λύκος, loup : nous avons vu de même γλαυκῶπις dérivé de λυκ aussi bien que de γλαύξ et la chouette consacrée à Athénâ.

Λυκοειδές dans l'expression λυκοειδέος ἀοῦς est traduit par τοῦ λυκόφωτος. Λυκαυγές est l'aurore. Ἀμφιλύκη est l'aube au sortir de la nuit. L'épithète λυκηγενής donnée à Apollon (2) signifiera donc « né de la lumière » et non « qui generat ortu suo lucem » comme le traduit Macrobe (3), confondant la forme passive γενής avec la forme active γόνος. Celle de λυκοκτόνος, que l'on traduit ordinairement par « tueur de loups » n'aurait pas grand sens ; car pourquoi Apollon tuerait-il les loups plutôt que les autres animaux ? Mais elle reprend toute sa valeur, si on la rapproche du passage de l'hymne vêdique (4) cité plus haut, où il est dit que le Soleil a tué l'Aurore. Ainsi le

(1) Pind. P. 1, 74. Esch. Ἑπτά, 145.
(2) Hom. Il. 4, 101.
(3) Sat. 1, 17, 292.
(4) RV. 4, 30.

sens de λύκη, λύκος, se trouvant plus exactement défini, nous rendrons λυκηγενής par « né de l'aurore », expression souvent employée dans les Hymnes pour désigner le soleil.

La tradition qui fait de Lycos un fils de Lycaon est rare et grammaticalement insoutenable. On en trouve du reste beaucoup d'autres pareilles dans la Grèce ancienne. *Lycâon,* appelé aussi *Lycân*, est fils de Pélasgos en Arcadie. Il établit à Parrhasie un sanctuaire de Zevs λυκαῖος (1), adjectif qui est aussi une épithète d'Apollon et de Pân. Il fonda Lycosoura sur le mont Lycée, τὸ λύκαιον ὄρος, et il établit l'agôn appelé τὰ λύκαια (2). Remarquons ici que λύκαιος vient du fém. λύκη, comme λύκειος, λύκιος vient de λύκος; que λυκάων=*rućavat* et λυκᾶν=*rućâna*; que λυκοσουρα n'est pas divisible en λύκος-ουρα, queue de loup, parce que λύκος n'est pas un génitif et que l'on ne compose pas de mots avec des nominatifs tout faits. On devra le diviser ainsi λυκο-σουρα. Cette ville passait du reste pour la plus vieille de celles qu'eût vues le soleil (3).

Λυκάβας est égal à *rućavat* et a la forme d'un participe présent latin avec le suffixe *av*=*u*. Ce mot désigne le crépuscule « quand ce n'est pas encore la lumière immortelle et que ce ne sont plus les grandes ténèbres, quand une lueur légère court sur la nuit, ce qu'en s'éveillant les hommes appellent ἀμφιλύκη ». Λυκάβας était aussi le nom d'un Centaure (4).

Je citerai encore le Centaure *Lycidas* (5); Λύκαιθος suc-

(1) Eur. Sch. Orest. 1642.
(2) Sch. Pind. Ol, 7, 153.
(3) Eusth. 8, 38.
(4) Ov. Mét. 12, 302.
(5) Ov. Mét. 12, 310.

cesseur de Bellérophon à Corinthe (1); Λύκαιθα, ville d'Arcadie; — Λυκουρία, pays dans le nord de l'Arcadie; Λυκόρτας, nom propre analogue à κυνόρτας; — Λύκωρος et Λυκωρεύς, surnoms d'Apollon à Delphes.

Le nom du mont *Lycabette* demande ici une explication particulière; car nous le verrons plus bas mêlé à la légende d'Athénâ. Λυκαβηττός est formé comme Μυκαληττός, Ὑμηττός, Βριλησσός Παρνασσός, et une foule d'autres noms de montagne, dans lesquels il est facile de distinguer le mot ηττός, ησσός, ασσός, comme un des composants. Il reste donc à rendre compte de λυκαβ, qui ferait au nominatif λυκαβος; ce dernier donnerait en sanscrit l'adjectif *rućava,* formé comme *kêçava* et beaucoup d'autres, et signifiant lumineux. Lycabettos signifie donc « le pic du lumineux », et, si nous assimilons ce « Lumineux » à Lycos lui-même, nous rendrons le mot par « le pic de Lycos ». Nous avons vu que Lycos n'est autre que Zevs, père d'Apollon, puisque Apollon est λύκειος, fils de Lycos, comme il est κύνειος, fils de Kynos. En effet, sur la pointe aiguë du Lycabette il y avait un autel de Zevs. Cet autel a été remplacé par une petite chapelle de St. Georges, génie mythologique de la Grèce moderne toujours représenté terrassant le démon des ténèbres, à l'égal de l'archange Incorporel, Ἀσώματος.

Il ne me reste plus, pour terminer cette longue analyse, qu'à mettre en regard les mots tirés de κύνος et de λύκος, dans un ordre qui en fasse ressortir aux yeux l'analogie :

Κύνος.....*Λύκος*
Κύνιος .....*Λύκιος*
Κυνία.....*Λυκία*
Κύνειος.....*Λύκειος*

(1) Eur. Med. 20.

Κύνειον.....*Λύκειον*
Κυνίδαι.....*Λυκίδας*
(*Κύνη*.....*Λύκη*)
Κύναιος.....*Λύκαιος*
Κύναιθα.....*Λύκαιθα*
Κυναιθεύς....*Λυκαιθεύς*
Κυνουρία....*Λυκουρία*
Κυνόρτας....*Λυκόρτας*
Κυνόσουρα...*Λυκόσουρα*
Κυνθογενής...*Λυκηγενής*
Κυνοσαργές...*Λυκαυγές*

L'identité de sens entre κύνος et Λύκος me semble ressortir avec évidence de cette double liste ; et Lykos n'étant autre chose que le dieu de la lumière, le ciel lumineux, Zevs, en un mot, se rapporte manifestement à la racine λυκ, qui est dans le latin *lux*, dans l'allemand *licht*, et qui est le sanscrit *ruć*, f. lumière. Il faut donc admettre aussi que Kynos a la même signification, et que le sanscrit *Çuna* n'est, à proprement parler, ni la charrue, comme l'a cru M. Roth, ni même le soleil, mais le ciel, *Div*, qui est Zevs.

Pour terminer cette revue, il me reste quelques mots à dire des monuments religieux établis aux deux autres points de l'horizon, l'équinoxe et le solstice d'hiver. Celui-ci passait près du sommet de la montagne, où l'on trouve, en effet, encore quelques pierres helléniques ayant appartenu au Zevs Hymettios dont parle Pausanias. Ce point a toujours dû avoir une importance secondaire, parce que, étant fort élevé au-dessus de l'acropole, il cache le soleil longtemps encore après son lever. De plus, quand on fit la correction qui entraîna le déplacement de l'axe du Parthénon, le Zevs Hymettios cessa de répondre exactement au solstice d'hiver, en supposant même qu'une telle exactitude ait jamais existé.

L'*Astéri* se trouvait dans des conditions analogues. Mais il était plus accessible, il avait un peu d'eau, des bois de pins, et il était dans le voisinage d'une gorge charmante où est aujourd'hui le monastère d'Hagia Syrianî. Ovide (1) a décrit ce coin de terre dans des vers élégants et toujours vrais. Là aussi, avant que la déesse Syrienne s'en fut emparée, s'était localisé, sous une forme presque voluptueuse, le mythe de l'aurore et du soleil, sous le nom de Céphale, κέφαλος. Mais je ne veux point m'arrêter sur cette légende, qui ne se rattache qu'indirectement à mon sujet, et qui fut fixée en un lieu non compris dans les lignes astronomiques que je parcours.

Le monastère de l'Astéri, c'est-a-dire de l'*astre,* n'est plus, aujourd'hui, qu'un amas de ruines ensevelies sous le fumier qu'y déposent, depuis des siècles, les chèvres et les moutons des bergers nomades. Tel qu'il est, cependant, il pourrait encore donner lieu à une étude intéressante. La salle du chapitre, si ce nom est applicable ici, est passablement conservée et ornée de peintures et d'inscriptions. La chapelle, moins endommagée que les autres bâtiments, est toute garnie, intérieurement, de peintures byzantines ; chaque personnage y porte son nom. Il y a là aussi des légendes et une grande inscription en caractères cursifs sur laquelle j'ai cru lire la date de 767. Il faudrait passer un peu de temps dans cette ruine abandonnée, et laver les murs pour en reconnaître le saint et les particularités. Une image, cependant, m'a frappé : c'est celle qui est à l'extérieur, au-dessus de la porte de l'église. Elle se compose de trois personnages, dont les deux latéraux sont des anges ; tous trois ont l'auréole ; de plus, ce qu'on ne voit guère ailleurs, le personnage du milieu est dans un grand cercle qui comprend sa tête et sa poitrine, laissant

(1) Art. 387.

au-dessous de sa courbe la partie inférieure du corps. Est-ce une image du soleil parvenu à la moitié de sa course? Est-ce un souvenir de Céphale? C'est un point que je ne voudrais pas aborder avant d'avoir fait une étude complète du monastère (1).

Quoi qu'il en soit, il est visible que toute la partie de l'Attique qui s'étend à l'est de l'acropole était remplie par les dieux de la lumière. La vallée de l'Ilissus et les pentes qui s'élèvent vers l'Hymette sont garnies de chapelles en ruines, dont le plus grand nombre sont consacrées à Saint-Jean-le-Précurseur. Les surnoms variés qui les distinguent répondent probablement, comme celui de Kynigos, à des titres anciens dont les auteurs n'ont pas même fait mention, et qu'il serait impossible aujourd'hui de retrouver. M. Beulé dit (2) : « Le Céphise a plus de droit que l'Ilissus à être considéré comme le fleuve de l'Attique. Il traverse toute la plaine et la fertilise, tandis que l'Ilissus n'a qu'un cours pauvre et inutile. Sophocle a chanté les bienfaits et les charmes du Céphise ». Sophocle a eu raison : il était né sur les bords du Céphise, parmi ses oliviers et ses vignes. Mais, qu'était cette rivière dans le mythe d'Athénâ, grande déesse de l'Attique? Rien. Qu'était l'Ilissus? Je ne dirai pas : tout; mais c'était le fleuve de l'Aurore, de Kynos et de Lycos, d'Héraclès et d'Apollon. Sa source était au lieu même où se levait le soleil quand recommençait la série annuelle des solennités religieuses. C'est de là que s'élançaient les chevaux d'Hypériôn; aux équinoxes, ils paraissaient derrière la montagne, au-dessus de la belle source de l'Eridan, affluent principal de l'Ilissus. Enfin, même au solstice d'hiver, et presque au-dessous de l'autel

(1) Comparez à cette figure le Mihr ou Férouer des sculptures perses.

(2) Acrop. II, 89.

de Jupiter, l'Hymette laissait sortir du rocher une claire fontaine, que la vénération des siècles a consacrée, qui est encore la sainte fontaine Hagia Pighi, la source de vie, Ζωοδόχος πηγή. Dans la petite chapelle qui est à côté, on voit une peinture murale, représentant un grand bassin, du milieu duquel s'élève une Vierge tenant un petit christ devant elle, tandis que la foule du peuple vient puiser et boire les eaux vivifiantes. Ainsi, tous ces sanctuaires avaient pour centre l'acropole, l'autel de la Vierge Athénâ, de la pure et éternelle Aurore.

CHAPITRE IV

LÉGENDE DE POSIDÔN

Dans la mythologie définitive de la Grèce, Posidôn a été principalement adoré comme divinité de la mer. Sur l'isthme de Corinthe, lieu de transit d'une mer à l'autre, il avait un temple magnifique avec l'épithète de θαλάσσιος; le dieu y était représenté avec tout le cercle de ses divinités favorites et avec les attributs marins. Pausanias donne une description détaillée de son culte. On y tenait aussi des jeux rendus célèbres par les odes isthmiques de Pindare : ces jeux, remarquons-le, passaient pour avoir été institués par Thésée, ce qui met leur légende en relation avec celle d'Athènes et de Trœzen. Tous les rivages de la Grèce et une foule de points maritimes occupés par ses colonies avaient un culte de Posidôn-thalassios, ou pélagios, ou προσκλύστιος : il était la grande divinité des navigateurs, dont la patronne et le patron immédiats étaient Ino et Mélicerte, invoqués par eux sous les noms de Leucothéa et de Palémon. Le grand centre du culte tout hellénique de Posidôn-marin était à Ægæ, sur la côte d'Achaïe. C'est là qu'au milieu des vagues, αἰγες, il avait son habitation dans les profondeurs de la mer. Tout près de là aussi avaient existé les villes d'Hélicé et de Boura, renversées par un tremblement de terre la 4e année de la 101e olympiade. Les édifices et le sol d'Helicé disparurent,

la mer couvrit la plus grande partie du pays, et monta tellement, qu'on ne voyait plus que le haut des arbres du bois sacré de Posidôn (1).

Mais Posidôn prit ce caractère de dieu marin dans des temps plus modernes, à mesure que les Grecs devinrent plus navigateurs. Quand on passe en revue les lieux où il était adoré, ses épithètes et les nombreuses légendes qui le concernent (2), on reconnaît en lui le dieu de toutes les eaux, de sorte qu'on le rencontre exerçant son empire depuis les profondeurs de la mer jusqu'à la cîme des montagnes. Dans le partage du monde entre les dieux, Ploutôn occupa l'espace situé au-dessous de la surface de la terre ; Zevs, qui est le ciel, eut pour sa demeure les espaces lumineux d'en haut ; Posidôn eut les eaux ; la terre fut un théâtre commun où tous les dieux exerçaient leur activité. La surface du sol est une ligne de démarcation assez précise entre l'empire d'Hadès et celui de Posidôn ; cependant, les eaux pénètrent la terre, qui les absorbe, de sorte qu'une union secrète peut s'opérer entre le dieu d'en bas et quelque autre divinité originaire de la région située au-dessus. De même, entre les régions élevées d'où découlent les ruisseaux des montagnes et celles où règne le dieu du ciel lumineux, la frontière n'est pas facile à tracer. Les anciens, ne se rendant pas un compte exact de l'évaporation des eaux terrestres ni de la formation des nuages, regardaient l'océan comme un fleuve qui coule toujours, alimenté par tous les fleuves de la terre, et allant on ne savait où. Les nuages leur semblaient l'œuvre de Zevs, qui les distillait, en quelque sorte, d'en haut, les faisant apparaître sans cause visible dans la sérénité du ciel, et leur donnant une ampleur qui allait

(1) Ov. Mét. 1, 15, 293. — Plin. 2, 92.
(2) E. Burnouf, de Neptuno.

jusqu'à voiler toute l'étendue des cieux. C'est à lui que les Athéniens, demandant la pluie, adressaient la célèbre prière : ὕσον, ὕσον, ὦ φίλε Ζεῦ, etc. Car il était le dieu qui verse les eaux du ciel, qui entasse les nuages orageux, νεφεληγερέτης, qui, armé de la foudre, leur frappe les flancs et en fait tomber la pluie comme d'une outre percée.

Dans les religions helléniques, tel fut certainement le principal rôle de Zevs, et c'est à ce titre que les Athéniens avaient élevé sur le haut de l'Hymette cet autel et cette statue de Zevs-ὄμβριος dont j'ai parlé plus haut. Le nom même de la montagne trouve là son explication la plus naturelle. Nous avons reconnu, en effet, dans ηττός, qui termine un grand nombre de noms géographiques, la signification de montagne. Dans Ὑμ, première partie du mot Ὑμηττός, on aperçoit sans beaucoup de peine une consonne aspirée représentée par l'esprit rude, et qui ne peut être, en sanscrit, que *h*, *bh* ou *dh;* comme *dhûma,* fumée, vapeur nuageuse, répond exactement aux phénomènes décrits dans le chap. I, il n'est pas besoin de chercher au-delà l'origine du mot Ὑμηττός ; *dhûmikâ* signifie brouillard, *dhûmayôni* nuage; on dit *dhûmâyati pṛtivî*, la terre fume ; *dhûmragiri* (1) est un nom de montagne équivalent à Ὑμηττός. Ainsi, l'Hymette est la montagne des nuages, et Zevs Hymettios est le dieu qui réside sur son sommet, au milieu des vapeurs nébuleuses de l'air.

Mais du moment où l'eau était descendue à terre, et commençait à couler, elle cessait d'appartenir à Zevs, et tombait sous le pouvoir de Posidôn. La légende de *Styx* montre que l'empire du dieu des eaux s'étendait jusqu'aux régions les plus élevées des montagnes, et même au-dessus des nuages. Styx, en effet, dont la légende a la même origine et la même valeur que celle de Gangâ (le

(1) Râm. 4, 37, 6.

Gange) chez les Indiens, est un ruisseau qui tombe en longue cascade du haut des monts Aroaniens, au centre de la haute Arcadie, dans la vallée sauvage de Nônacris :

ὕδωρ ψυχρὸν ὅ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἠλιβάτοιο
ὑψηλῆς (1).

Styx est fille de Téthys et d'Océan, les aînés des titans fils du Ciel et de la Terre (2), et de qui naissent toutes les rivières et toutes les sources. Celles-ci sont appelées pour cela Océanides; Styx est la première et la plus vénérable d'entre elles. D'une autre manière, Styx est appelée mère d'Océan, parce qu'elle est le type des sources qui, au nombre de trente mille, alimentent la mer de leurs eaux. Avec elle, dans le haut de rochers inaccessibles, sur les fondements de l'océan, habitent les titans, et en particulier Briarée, gendre de Posidôn, et arbitre de ses différents (3). Or, Briarée est un nom d'Ægæôn, qui est le même que Posidôn; comme dieux des eaux, Posidôn et Ægêôn doivent nécessairement être identifiés avec Ὠκεανός.

C'est donc dans les hautes régions des montagnes, au sein même des nuages, que commence le rôle de Posidôn. Le mythe de ce dieu est le mythe arcadien par excellence : il est né en Arcadie, à Arné, parmi les troupeaux; c'est le long du Ladon qu'il s'est uni à la cavale Déméter et a eu d'elle le cheval primordial Ariôn; son culte au pied du mont Alésios était fameux, et son temple était redouté; il était adoré à Phénéos, à Méthydrion, à Mégalopolis et en beaucoup d'autres lieux : fait d'autant plus remarquable que l'Arcadie ne touche à la mer par aucun côté.

Si Briarevs, Ægæôn, Okéanos, sont, comme les asuras

(1) Hés. Théog. 775.
(2) Hés. Theog. 336.
(3) Hés. Théog. 775 et suiv.

védiques par rapport à Indra, d'anciennes conceptions sur lesquelles celle de Posidôn a fini par prévaloir, on est conduit à penser que le rôle de ce dieu fut d'abord moins bien défini qu'il ne le fut dans la suite, et qu'il n'y avait pas, à l'origine, une séparation aussi profonde entre Zevs et lui. Une telle confusion est attestée par les luttes mêmes que Posidôn soutint contre son frère et contre les autres puissances du ciel. Ces luttes seraient à peu près incompréhensibles, si l'on n'admettait pas que Posidôn fut d'abord une sorte de Zevs dont l'action s'exerçait sur les eaux célestes aussi bien que sur les fleuves de la terre. En effet, Okéanos n'est pas seulement la mer : il y a même beaucoup de raisons de penser que, dans l'origine, quand il était encore une conception purement asiatique, il ne représentait pas du tout la mer, qui était alors inconnue aux Aryas. Ces flots infinis dont il était la force motrice étaient donc ceux des eaux célestes, c'est-à-dire des nuages et des vapeurs aériennes : c'était l'*arṇava* védique, le *samudra*, mot qui veut dire la collection des eaux, et qui désigne trois choses souvent prises l'une pour l'autre : les eaux du ciel, le bassin de l'Indus où se rendent les rivières, enfin le vase du sacrifice, le cratère où se réunissent les liqueurs sacrées.

Les phénomènes de la fécondation terrestre furent aussi toujours rapportés par les Grecs à Zevs et à Posidôn également. Car si les eaux courantes fécondent leurs propres rives, la pluie féconde la terre entière, et il est souvent impossible de dire si c'est à ses ruisseaux, à ses rosées ou à ses pluies qu'une terre doit sa fertilité.

L'examen philologique du nom de Posidôn conduit au même résultat, et prouve qu'au temps où les mythes furent créés, le classement des phénomènes naturels n'était pas encore fait avec précision dans les esprits. J'ai présenté autrefois cette analyse en abrégé (1) ; je vais la

(1) De Neptuno, ad calc.

développer ici davantage. Le nom du dieu se présente sous plusieurs formes qui se servent de complément les unes aux autres :

ποσιδῶν, ποσειδῶν ποσιδᾶν, ποσειδᾷν	contractés de	ποσιδάων ποσειδάων
ποτιδάν=ποτιδαών		
ποτειδάν=ποτειδαών		
ποτιδᾶς		
ποτίδας		

Ce dernier a la forme d'un patronymique obtenu au moyen du suffixe ίδης et semble une altération du précédent. Dans les deux formes complètes et fort antiques ποσιδάων et ποτιδάων, il est évident qu'il faut chercher deux racines, dont la première est πο et la seconde δα. Avec un σ ou un τ, la racine πο se trouve dans ποτός, πότιμος, ποταμός, ποτήριον, πόσις, boisson, et plusieurs autres. Sous la forme πι, elle est dans πίνω, ἔπιον, etc., et dans le latin *bibo,* verbe à redoublement. L'idée exprimée par cette racine est plus étendue que celle de *boire*, et comprend en général la notion de liquidité, exprimée aussi, mais plus étroitement, par la racine να dans νάω, ναῦς, ναρός, Νηρεύς, et le latin *navis*. La racine δα est celle du verbe δίδωμι, qui signifie *donner* et *produire*, et qui, en latin, se confond avec θα de τίθημι ; en sanscrit, ces deux racines *dâ* et *dhâ* sont distinctes comme en grec. Ainsi, le mot ποσιδάων signifie : « celui qui donne ou qui produit les eaux. » Or, cette appellation est aussi bien applicable au dieu de l'océan céleste qu'à celui de la mer et des rivières, et nous ne devons pas être surpris de voir Posidôn jouer, à l'égard des dieux de la lumière, un rôle que sa fonction finale de dieu de la mer serait impuissante à expliquer.

Dans la langue vêdique, la racine *pî* a donné lieu à un grand nombre de derivés et de composés. Elle ne signifie pas seulement boire, mais aussi regorger d'un liquide, de

lait, de pluie, par exemple : *pîyatê mêghas* (1), le nuage regorge d'eau. Il se dit des rivières qui coulent à pleins bords (2); il est appliqué à l'Indus (3). Le participe *pîpivas* et le moyen *pîna* veulent dire plein, qui regorge; *pîta*=ποτός; *pîti*=πόσις, boisson et action de boire (4); *pîva, pîvara, pîvan,* gras=πίων, πιαρός.

La même racine, développée par le gouna, qui change *i* en *ay* (grec ει) donne le substantif *payas,* liqueur, eau, pluie, lait, suc vital, semence virile. L'adjectif *payaswat,* plein de liquide, se dit des eaux, des rivières, des nuages, et même de la nuit humide et pleine de rosée; *payôjanman*, générateur des eaux, est un nom du nuage; *payôda*=ποσειδάων désigne aussi le nuage (5), et, au féminin, la rosée, amie du nuage (6); *payôdhas*, *payodhara, payômuć, payovâha,* sont aussi des noms du nuage; *payôdhi* et *payonidhi,* le dépôt des eaux, désigne la mer, aussi bien, du reste, que *payôdhas;* et l'adj. fém. *payaswinî* se dit de la Vache céleste qui donne le lait nourricier de la terre, la Nuit (7). Enfin, les vents sont qualifiés de *payôvṛdhas*, abondants en pluie ou qui accroissent les eaux (8).

De ces deux analyses rapprochées l'une de l'autre, on est porté à conclure que Posidôn n'est pas seulement le dieu des eaux courantes et de la mer, mais d'une manière plus générale « celui qui donne les eaux », et que, par conséquent, il a été primitivement une sorte de Zevs-

(1) RV. 1, 181, 8.
(2) RV. 4, 16, 21.
(3) RV. 1, 186, 5.
(4) RV. 1, 16, 3, et souvent.
(5) Brh. S. 19, 4, 15.
(6) Sâh. D. 16, 6.
(7) RV. 6, 70, 2.
(8) RV. 1, 64, 11.

ombrios, non sans analogie avec le *Parjanya* des Hymnes. En effet, Parjanya est le dieu du nuage pluvieux et le nuage pluvieux lui-même :

ni parjanyam srjanti marutas (1)

nubem emittunt venti, les vents font couler la pluie du nuage.

C'est lui qui fait couler les rivières :

yantu nadayô, varšantu parjanyâs (2)

que les fleuves coulent, que les nuages pleuvent.

Il est, aussi bien qu'Indra, le dieu du tonnerre et de la fécondation (3). — Il a pour épouse la Terre, *bhûmi* (4), appelée aussi *Pṛthivî* et *Pṛthivî dêvî* (5). La terre est appelée Mère (6), Δημήτηρ, γῆ μήτηρ, Γαῖα Μαῖα, Μᾶ Γᾶ; elle a pour fille *Sîtâ*, née dans le sillon du labour, et dont l'enlèvement forme le sujet principal du *Râmâyaṇa*.

Posidôn, s'il est égal à Parjanya, a donc eu, selon les époques de l'histoire où on le considère, un rôle de plus en plus maritime et de moins en moins céleste. Il est bien certain que l'idée mère d'où il est issu n'avait aucun rapport avec la mer, puisque celle-ci n'était même pas connue des Aryas. Quelque nom qu'on lui donne en sanscrit, *payôda, parjanya,* ou tout autre, il avait pour principal domaine les eaux du ciel, dont il réglait les mouvements, tandis que Zevs, qui est *Div*, régnait dans la lumière céleste. La relation que nous trouvons encore existante dans le Vêda, entre la production des eaux célestes et l'obscurité, faisait également partie de cette idée, et, par consé-

(1) RV. 5, 53, 6.
(2) TS. 2, 7.
(3) RV. 5, 83; 7, 101 et 102.
(4) AV. 12, 1, 42.
(5) RV. 4, 35; 51, 11.
(6) RV. 1, 89, 4; 6, 51, 5; et passim.

quent, localisait en quelque sorte le dieu des eaux dans la partie occidentale du ciel.

Lorsque ces religions, venues d'Asie, se fixèrent sur le sol de la Grèce, elles s'y accommodèrent naturellement aux lieux mêmes où les populations âryennes s'établissaient. Nous savons que la *localisation* fut complète, et s'étendit jusqu'aux plus petites parcelles de la terre occupée, sans que les phénomènes généraux du monde et le caractère universel des dieux fussent, pour cela, oubliés. Or, pour quiconque a vu et étudié la Grèce, il est manifeste que les phénomènes des eaux ont pour principal théâtre le Péloponèse : celui-ci est, en effet, désigné comme le domicile de Neptune, οἰκητήριον ποσειδῶνος, et toutes ses parties sont remplies par la légende et le culte de ce dieu. Mais, chose remarquable, c'est surtout l'Arcadie, avec ses mille ruisseaux et ses grandes montagnes si souvent enveloppées de nuages, ruisselantes de rosée et de pluie, et frappées par les carreaux de la foudre, c'est l'Arcadie qui conserva sous ses formes les plus antiques et les plus intelligibles la légende de Posidôn.

Le récit tout oriental de l'union de ce dieu avec *Déméter* est un des plus intéressants, car il donne, croyons-nous, la clé de la seconde moitié de la légende d'Athénâ, de sa lutte avec le dieu des eaux. Déméter était poursuivie par Posidôn, qui désirait ses faveurs; pour lui échapper, elle se changea en une cavale, et se mêla à celles qui paissaient à l'*Oncium* (ὄγκειον), c'est-à-dire près du sanctuaire d'Athénâ-ὄγκα ou ὄγγα. Mais Posidôn se changea en cheval et eut commerce avec elle. La déesse, irritée d'abord, s'apaisa ensuite et se lava dans le Ladon. Elle prit alors, dit Pausanias (1), le nom d'*Erinnys*, quoiqu'elle ne soit pas la même divinité que les Erinnys nées du sang d'Ou-

(1) Arcad. 25.

ranos. Elle s'appela aussi Lousia, parce qu'elle s'était lavée dans le fleuve. De l'union de Posidôn et de Déméter naquit une fille dont le nom est mystérieux, et que les Arcadiens appelaient Δέσποινα, c'est-à-dire maîtresse, et un cheval nommé *Ariôn*. C'est pour cela, ajoute Pausanias, que Posidôn reçut l'épithète de ἵππιος. Toutefois, Antimaque dit que Ariôn était fils de la terre, et né cependant au pays de l'Ογκειον.

Cette légende contient plusieurs éléments qui ne semblent pas devoir laisser de doutes sur sa signification. En effet, ce n'est pas avec la Dêmêter ordinaire, c'est-à-dire la terre, mère des plantes et des animaux, que Posidôn s'unit violemment; c'est avec Dêmêter-Erinnys. Or, nous ne croyons pas que l'identité d'Erinnys et de *Saṛaṇyû* soit aujourd'hui contestable. *Saraṇyû* est un adjectif féminin de la racine *sṛ*, *sar*, aller, suivie des suffixes *ana* et *yu;* il signifie « celle qui va », qui se répand dans le ciel; c'est une des désignations de l'aurore (1). Quant à Dêmêter, il n'est pas nécessaire, pour expliquer son surnom d'Erinnys, de faire venir son nom de *div* par l'intermédiaire de Δηώ, étymologie peu vraisemblable. Le Vêda ne donne-t-il pas le nom de terre, *pṛthivî*, aux espaces du ciel aussi bien qu'aux espaces terrestres? La transformation de Dêmêter en cavale est également expliquée par le mot *açwâ* (2), cavale, par lequel les Hymnes désignent l'aurore : « nous t'apercevions d'ici dans le lointain comme une cavale brillante, ô blonde Aurore ». Elle est aussi nommée *açwavatî* (3), celle qui ressemble à une cavale. Comme mère des Cavaliers célestes, des Dioscures vêdiques, elle est appelée *açwinî* ou *baḍavâ*, la cavale, et figurée dans les constellations par une tête de jument.

(1) Max Mül. Lang. II, 270.
(2) RV. 1, 30, 21.
(3) RV. 1, 123, 12; 7, 41, 7; 7, 80, 3.

Le nom du cheval primordial, Ἀρείων ou Ἀρίων, ne semble pas non plus offrir de grandes difficultés quant à son interprétation. Car il est identique au mot sanscrit *arwan,* cheval. Ce dernier peut être tiré de la racine *ṛ, ar,* aller, suffixe *van;* ou se rapporter à la même racine que *aruša,* rougeâtre, épithète ordinaire du soleil, de ses chevaux et de son char, dans le Vêda. Le mot *arwan* se trouve intégralement et sans avoir subi de modifications dans Aroanios, nom de la plus haute montagne d'Arcadie et d'une rivière qui en découle vers le sud ; cette rivière se jette au Ladon, et le Ladon à l'Alphée.

Pour qu'il ne reste aucun doute sur la nature du cheval Ariôn, la légende dit qu'il fut monté par Héraclès, par Adraste, fils d'Héraclès, et par Koprevs (scr. *çubhra* le brillant, le soleil), fils de Pélops, personnages solaires. Cet Ariôn se nommait aussi *Chrysaôr* et, sous ce nom, était donné comme fils de Posidôn et de Gorgô (la Gorgone) (1). Comme adjectif, χρυσάωρ est une épithète d'Apollon, de Phœbus, d'Orphée qui est Ṛibhu, d'Artémis et de Démêter. L'identité de père entre Chrysaôr et Ariôn permet d'identifier également Gorgô et Démêter-Erinnys et de saisir d'une manière plus précise la signification de cette dernière. Car dès lors elle ne sera plus la vierge Aurore Athénâ, mais la lumière du ciel s'unissant au dieu de l'océan céleste, à Posidôn, et donnant naissance au cheval. Quant à celui-ci, nous ne croyons pas qu'on puisse hésiter maintenant à reconnaître en lui le globe même du soleil, appelé tantôt char, tantôt roue, et souvent aussi cheval (2).

D'après les traditions arcadiennes, la fille mystérieuse nommée Δέσποινα, la *Dame*, était née de Posidôn et de

(1) Hés. Théog. 281 — Apd. 2, 4, 2.
(2) RV. 1, 163, 2, et sq.

Démêter : on cachait son nom, et, dans la légende d'Eleusis, elle portait le nom de Coré, la *Demoiselle*. Son vrai nom cependant avait fini par être connu de tout le monde, mais on l'écrivait de beaucoup de façons :

Περσεφόνη	Φερσέφαττα
Περσεφόνεια	Φερσεφάτη
Περσέφαττα	Φέρσις (gén. εως).

Telles sont les principales orthographes de ce nom, auxquelles les faiseurs d'explications ajoutaient encore φερέφαττα, afin d'avoir une preuve qu'il dérivait de φέρω. Il y a en effet des vers orphiques apocryphes qui l'expliquent par porter (c'est-à-dire engendrer) et tuer, à cause du double rôle rempli par Perséphate à la lumière et sous la terre. La légende d'Eleusis, en relation non moins directe que celle d'Arcadie avec le mythe d'Athénâ, donnait Zevs pour père à Coré. Là, Démêter était certainement la Terre féconde et non la Terre céleste ; par conséquent si l'on identifie, comme il le faut bien, Coré et Despœna, les deux légendes nous offrent les deux rôles de *Pṛthivî*, tels qu'ils se trouvent partout dans le Vêda ; et la double origine paternelle de la jeune déesse confirme ce que nous avons dit plus haut de Posidôn. En effet, si l'identité de Démêter-Erinnys et de *Saraṇyu* avec l'aurore nous devoile le rôle céleste de Posidôn et nous suggère de le rapprocher de *Parjanya*, d'autre côté le rôle terrestre de Démêter et de sa fille à Eleusis nous ramène au Zevs-ombrios, tel qu'il était conçu dans Athènes. La fille de Démêter avait donc, elle aussi, un double rôle, céleste en Arcadie, où elle était fille d'un Posidôn, dieu de l'océan d'en haut ; terrestre à Eleusis, où elle était fille de la Terre-mère et de Jupiter-pluvieux.

Ce rapprochement confirme l'antique analogie que j'ai signalée entre Zevs et Posidôn, mais ne donne nullement

le sens du mot Perséphone ou Perséphate. Je dois dire cependant que je n'ai trouvé aucune preuve positive que ce fût là le nom mystique de la Despœna arcadienne, tandis qu'il était certainement celui de la Coré d'Eleusis. Or le rapprochement fait ci-dessus entre *Sîtâ* et *Korê*, si l'on y ajoute ce que nous savons des cérémonies éleusiniennes, nous permet de voir ici le blé confié à la terre et regardé comme le type de toute végétation utile. Que demande le laboureur dans ses rogations, que demande chaque année la terre pour que germe le grain caché sous sa surface dans l'empire chthonien de Pluton? La pluie : ὕσον, ὕσον, ὦ φίλε Ζεῦ. On peut donc désigner par un mot énonçant ce fait, le blé dans l'état où il se trouve alors.

Il n'est pas facile de dire, à la première vue, laquelle des deux lettres π ou φ est la vraie initiale du nom mystique que nous étudions. Cependant, si l'on considère ensemble toutes les formes de ce mot, on soupçonne bientôt que les plus anciennes sont celles qui commencent par φ, puisque l'une d'elles Φέρσις n'a que cette seule orthographe. Si dans la prononciation primitive ce φ a représenté un *v* sanscrit (1), φερσεφάτη serait *varṣavatî;* φερσεφόνη = *varšavanâ* (rac. *van* désirer) ; φέρσις, =*varšiṇî*. Dans ces différents noms on retrouverait le mot *varša*, pluie, que nous rencontrerons du reste, sans contestation possible, dans d'autres légendes helléniques. Parmi les épithètes données à Perséphone par les anciens, une seule a une valeur spéciale, tandis que les autres sont applicables à une foule de divinités : c'est celles de καλυπτομένη, couverte, c'est-à-dire recou-

(1) Exemples : *valmîka*=formica ; *swa*=σφε ; *vanâmi*=φονεύ ; *varistha*=φέριστος.

verte par la terre du sillon et cachée dans l'empire d'Hadès qui l'a ravie aux vivants.

Il n'est guère possible de douter que la Démêter d'Eleusis et sa fille Coré ne représentassent les forces productives de la terre, quoique, en Arcadie et dans presque tout le Péloponèse, l'une et l'autre eussent un caractère céleste : « La terre est amoureuse de la pluie, quand le sol desséché est stérilisé par la sécheresse et le manque d'humidité (νοτίδος). L'auguste ciel est amoureux, lorsque rempli de pluie il désire tomber sur la terre, par l'effet d'Aphrodite. Quand ils s'unissent tous deux, alors ils nous enfantent toutes choses et nous nourrissent, le genre humain vit et croît. » (1) Euripide, qui parle ainsi, était initié aux mystères d'Eleusis.

Le premier acte du culte de Démêter était appelé προηροσία, c'est-à-dire l'inauguration du labourage, τὰ πρὸ τοῦ ἀρότου θύματα, et la déesse portait elle-même l'épithète de Προηροσία Δημήτηρ. « Les Athéniens lui envoyaient de partout les prémices des fruits de la terre » (2). Plutarque (3) dit que cette fête était également consacrée à Zevs-ombrios et à Posidôn-phytalmios. Il y avait, à Eleusis, des bœufs sacrés destinés à traîner la première charrue, à ouvrir le premier sillon (4). La famille sacerdotale des *Bouzygides* avait pour fonction de nourrir ces bœufs et de conduire la charrue. Elle était d'Athènes et se rattachait par son origine à un prétendu héros Bouzygès, qui passait pour avoir le premier attelé des bœufs et labouré la terre (5). Quoique cette famille fût différente de celles des Boutades, descendus du héros Boutès, le

(1) Eurip. fragm.
(2) Aristoph. Schol. Plut. 1055; Chev. 725.
(3) Banq. 15, 5, 3, 1.
(4) Hom. Il. Sch. Σ 483.
(5) Hésych.

bouvier, il est probable cependant que l'idée mère de ces deux légendes était la même : nous connaissons en effet les bœufs du soleil par le mythe d'Hermès et par celui des compagnons d'Ulysse; d'un autre côté, le Vêda nous offre perpétuellement cette même image des vaches, soit pour désigner les nuées, qui donnent la pluie et fécondent la terre, soit pour figurer l'offrande sacrée du lait, du beurre et des gâteaux, ou le sacrifice lui-même. Le *Boutès* de l'Erechthéum ne semble pas être en relation avec le culte de Démêter, et le bœuf dont il est le gardien est un bœuf sacerdotal : c'est à lui sans doute que se rapportent les bœufs ou taureaux figurés sur la frise du Parthénon et conduits pour être immolés. Les gâteaux que l'on offrait à l'Erechthéum avaient la forme d'un bœuf.

Indra est appelé *gôpati,* le maître des vaches. Un des principaux prêtres et poètes du Vêda s'appelle *Gôtama,* et de lui prétendait descendre la famille royale de laquelle est issu le Buddha Çâkyamouni, appelé aussi le *çramana Gautama : gôtama* signifie qui a beaucoup de bœufs, ou de vaches, bouvier, pasteur. On sait quel développement prit aussi dans l'Inde le mythe du bouvier, lorsqu'il engendra la légende de Krishna et des *Gôpis,* c'est-à-dire des Vachères. Le Boutès de l'acropole était considéré, non pas comme le fondateur des sacrifices, mais comme le premier pontife ayant présidé à la première immolation, tandis que l'immolateur même, celui qui avait frappé d'un coup de hache, πέλεκυς, la victime à l'autel, était appelé βουφόνος, *gôghna.* Or, dans le Vêda, si *Indra,* ou *Viśṇu,* ou enfin le soleil, est qualifié de Pasteur (1), le vrai pontife, celui qui porte constamment ce titre, c'est Agni, le feu sacré.

(1) RV. 1, 22, 18.

« Premier pontife, porteur de l'offrande, amène ici les dieux, le soleil, l'aurore, les cavaliers célestes, quand le jour sort des ténèbres. Car tu es le maître des cérémonies; tu es l'officiant, fils de l'homme; nous t'installons pour être l'exécuteur du sacrifice, l'immolateur, le gardien des rites. » (1).

En entrant dans l'Erechthéum, on voyait trois autels élevés à Posidôn, à Boutès et à Héphæstos, qui était chez les Grecs ce qu'est Agni chez les Indiens (2). Il n'y a donc pas lieu de confondre Boutès et Bouzygès : le premier est le bouvier d'Athénâ et de Posidôn; le second est le bouvier de Démêter.

Au premier acte du labourage se rattache la tradition qui avait fait donner les épithètes de χαλκόπους et de καταῤῥάκτης au chemin par lequel Pluton avait entraîné Coré sous la terre (3); ces mots qui signifient la « voie au pied de bronze » et « la voie déchirée », désignant assez clairement la charrue et le sillon, pour qu'il n'y ait pas à s'y méprendre. Les semailles finies, le grain avait disparu et Démêter cherchant sa fille venait s'asseoir sur l'ἀγέλαστος πέτρα, la pierre de la tristesse (4).

Quelques temps après, lorsque Coré a reparu à la lumière et que le blé a germé, la terre se couvre de verdure, et Démêter prend le nom de *Chloé*, la verte :

> κόρη καρποῖσι βρύουσα
> ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις (5). Coré, féconde en fruits, montrant son corps sacré dans la feuille verdoyante des blés.

(1) RV. 1, 44.
(2) Paus. Att. 26.
(3) Soph. Œd. Col. 57; 1590.
(4) Sch. Aristoph. Equit. 782.
(5) Orph. Pros. 29, 1.

Cette Démêter portait aussi le nom d'εὔχλοος, à la belle verdure (1), et de Ἰουλώ, mot qui paraît venir de ἴουλος οὖλος, gerbe de blé. Elle avait à Athènes un petit temple non loin de l'acropole du côté du Sud, au dehors de la citadelle, et probablement au pied du pyrgos de la Victoire-aptère (2). Elle était en outre représentée sur les frontons Est et Ouest du Parthénon; sur la treizième métope du Sud, où elle enseigne à Triptolème l'art de semer le blé; sur la surface orientale de la frise, assise et regardant le Sud. On sacrifiait à Démêter-Chloé un bélier (3), le 6 thargélion.

La grande fête des *Thesmophories* était le développement de l'idée que je viens d'exposer. Ce mot a besoin de quelques explications. « Les thesmophories, dit un scholiaste (4) sont la fête de Démêter : elle a reçu cette dénomination parce que, avec la découverte des céréales, ont été établis des θεσμοί, c'est-à-dire des lois, les hommes vivant auparavant comme des brutes ». C'était aussi un surnom des deux déesses.

« Offrez des vœux aux deux Thesmophores,
à Démêter et à Coré (5) »

Virgile dit : *legiferæ Cereri* (6). Diodore dit aussi : τοὺς νόμους εἰσηγήσατο, elle introduisit les lois (7). Cette traduction de θεσμός par νόμος et *lex* n'est pas parfaitement juste : c'est ce dont on peut se convaincre, non-seulement par l'emploi ordinaire de ces deux mots dans la langue grecque, mais aussi par le sens de leurs compo-

(1) Soph. Œd. col. 1600.
(2) Beulé, Acrop. 1, 267.
(3) Eupolis, fr. du Marika.
(4) Clem. Alex. Protr. II, 17.
(5) Aristoph. Thesm. 295.
(6) Virg. Æn. 4, 58.
(7) Diod. V, 5.

sés; ainsi, προθεσμία signifie le délai accordé pour l'exécution d'une convention, προνομία veut dire privilége. Θεσμός est le sanscrit *dharma*. Il ne vient pas de la racine θε, θα de τίθημι, mais de la racine *dhṛ*, *dhar*, avec le suffixe *ma*, μός (1). Θεσμοφόρος répond à *dharmabhṛt* : *dharma* ne se rencontre guère dans le Vêda; sa forme ordinaire est *dharman*, qui signifie la loi naturelle que suit un être, les conditions de son développement, ses propriétés, sa nature. Son emploi se trouve fort bien élucidé dans un hymne (2) adressé au Ciel et à la Terre considérés comme un ensemble d'êtres ayant leurs lois particulières et coordonnés entre eux. Quant aux auteurs de ces lois du monde, le Vêda n'a pas de doctrine arrêtée : il nomme tantôt Agni ou Sôma, tantôt Mitra et Varuna. Plus tard, *Dharma* fut une personne distincte, et *Dharmarâja*, le Roi de justice, siégea comme juge des morts au même titre que son identique crétois Rhadamanthe.

Ce développement de l'idée de *dharma* le rapproche de celui par lequel les Grecs en vinrent à faire de Perséphone une ἐπίσκοπος τῶν περὶ τοὺς θανόντας ὁσίων (3). Il est donc de toute vraisemblance que, par ces θεσμοί, dont l'origine était rapportée à Dêmêter et à Coré, les plus anciens Grecs entendaient, non les lois des cités, mais les lois générales du monde, ou, pour mieux dire, les conditions des êtres vivants, comme cela avait lieu aux temps vêdiques. Mais, à mesure qu'une religion se localise, l'idée qui l'a fait naître va toujours se rétrécissant, et le mot θεσμός finit par être pris dans le sens de νόμος. Du reste, Dêmêter ayant été conçue comme productrice de tous les vivants, ce que démontre son mythe arcadien, il fut bien

(1) Curt. Etym.
(2) RV. 6, 70.
(3) Plut. Num. 12.

naturel qu'elle reçût le nom de θεσμοφόρος, et que sa fille lui demeurât associée dans cette fonction.

Les Thesmophories avaient lieu en automne (1), vers l'équinoxe (2). Théophraste (3) nous donne des renseignements plus précis, d'où nous pouvons conclure que la fête commençait dans le mois de Boédromion, le 25 septembre, année julienne, et durait neuf jours, c'est-à-dire jusque au 3 octobre. On s'y préparait par des pleurs et des gémissements en l'honneur de Coré enlevée et perdue. Quatre prêtres officiaient dans la cérémonie : le hiérophante habillé en démiourgos, le δᾳδοῦχος vêtu en soleil, le κήρυξ représentant un Hermès, enfin celui qu'on appelait ὁ ἐπὶ βωμῷ, c'est-à-dire le prêtre faisant le service de l'autel et qui figurait la lune (4). Le premier jour, appelé ἀγυρμός, était consacré au rassemblement des fidèles et à la formation dans Athènes de la procession sacré. — Le second jour, le public se mettait en marche vers Eleusis, les pieds et la tête nus, en rang et en silence; cela s'appelait ἅλαδε μύσται, descente vers la mer par la voie sacrée, ἱερὰ ὁδός. Des femmes, vierges et de bonnes mœurs, portant sur leurs têtes les livres saints de la loi, νομίμους καὶ ἱερὰς βίβλους, allaient vers Eleusis, en chantant des prières (5). Le troisième jour, θύα, on offrait les θυμιάματα, c'est-à-dire les parfums que l'on faisait brûler sur le feu; c'est la cérémonie de l'encensement. — Le quatrième jour, avait lieu la descente de la corbeille, καλάθου κάθοδος (6) : cette corbeille était portée du Céramique à

(1) Max. Tyr. 3, 10.
(2) Sen. Herc. 212; — Hipp. 838.
(3) Théop. 3, 842.
(4) Eus. Rap. 3, 12.
(5) Sch. Théoc. 4, 25.
(6) Ov. Mét. 14, 266.

Eleusis, sur un char traîné par des chevaux blancs (1), et contenait sous des fleurs le blé destiné à être semé par le Bouzyge. Clément d'Alexandrie donne en outre la liste suivante des objets contenus dans la corbeille : 1° pour Dionysos, du sésame, des gâteaux coniques (πυραμίδες), des gâteaux pelotonnés, des galettes πολυόμφαλα, des grains de sel, un serpent; 2° pour les déesses, des grenades, des cœurs (καρδίαι), des férules (νάρθηκες), du lierre, des gâteaux de farine et fromage (φθόϊς), des pavots. — Le cinquième jour était le jour des flambeaux, λαμπάδων ἡμέρα : il était particulièrement consacré à Démêter cherchant sa fille, et le principal rôle était en ce moment celui du δᾳδοῦχος (2). Le sixième jour était appelé Ἴακχος : celui-ci en effet, était fils de Zevs et de Démêter au même titre que Perséphate; on criait ce jour-là Ἴακχ' ὦ Ἴακχε, Bacchus, Bacchus (3); ce dieu était considéré comme le chef des mystères, ἀρχηγέτης τῶν μυστηρίων (4). — Le septième jour, avait lieu l'ἀγών, concours dans lequel le prix décerné était de l'orge. — Le huitième jour, on fêtait les ἐπιδαύρια. — Le neuvième, on célébrait la πλημμοχόη : pour cela (5) on avait deux de ces vases à pied nommés κοτυλίσκα; ils étaient pleins d'eau; on en versait un à terre en se tournant vers l'orient; on versait l'autre en se tournant vers l'occident. Les prêtres (6), regardant le ciel, criaient ὑέ, puis baissant la tête et regardant la terre, ils semblaient dire τοκύιε, comme pour inviter l'un et l'autre à s'épouser et à devenir féconds. Cela ressemble

(1) Callim. in Dém. 120. — Pind. Ol. 2, 16.
(2) Aristoph. Sch. Gren. 313.
(3) Eur. Bacch. 274.
(4) Strab. 10, 468.
(5) Athénée, 11, 93.
(6) Procl. Tim. 5, 711.

quelque peu à l'acte que répètent chaque semaine à Scutari les derviches hurleurs, quand ils crient *Alli allah hou!* expression qui se retrouve dans l'*alleluia* des chrétiens. Origène (1) ajoute : « Voilà donc le grand et ineffable mystère d'Eleusis, ὕε, κύε ».

Je crois que Origène connaissait, en effet, le sens des mots mystiques écrits par Proclus ὑιέ τοκύιε, et que la traduction en est exacte. On peut donc admettre que celui-ci a mal reproduit les mots éleusiniens, et qu'il faut écrire ὑέτω, κύε. Le premier de ces mots veut dire « qu'il pleuve», et reproduit la prière ὕσον, ὕσον, que j'ai déjà citée ; le second signifie « enfante », et s'adresse directement à la terre.

On sait qu'il y avait deux degrés d'initiation : c'est l'hiérophante qui montrait les mystères :

ὃς τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις (2)

A la première initiation, on devenait *myste*, et, un an après, *épopte*, ἐπόπτης. On appelait ὕπνος « les petits mystères de la mort » (3). A la fin des cérémonies, les mystes étaient congédiés par ces mots, que prononçait l'hiérophante : κόγξ, ὄμπαξ, dont on ignore le sens, dit Hésychios. Je crois que la signification générale de la fête d'Eleusis étant connue, ainsi que le sens des cris ὑέτω κύε, il est possible de tenter avec quelque chance de succès l'analyse des mots κόγξ, ὄμπαξ.

Ὄμπαξ n'est pas un mot grec. Il paraît formé comme κίμβιξ, qui n'est pas grec non plus, et que les comiques employaient pour signifier un avare, un fesse-mathieu. Je crois avoir établi (4) que ce mot est identique au sanscrit

(1) Phil. 5, p. 104.
(2) Inscr. d'Eleus. Corp. 401, I, 443.
(3) Sch. Iliad. Ξ, 231.
(4) Bull. Ecole d'Athènes, 1.

kimpaća qui a la même signification. On peut reconnaître plus facilement encore dans παξ ce même mot *paća*, 2e pers. impér. de *pać*, cuire, mûrir (au propre et au figuré). Dès lors, la première syllabe ὅμ ne pourra pas être autre chose que la préposition *sam*, avec chute de *s*, comme dans ὅμος=*sama*, ἕρπω=*sarpâmi*, σῦ=*su*, ἔχω=*sahâmi*, etc.

Dans κόγξ, il est permis de reconnaître un autre impératif identique à *gaććha*, va. La nasale ne peut pas soulever une objection bien sérieuse, puisque les Indiens eux-mêmes, dans le pâli, qui est un sanscrit populaire, disent *kanxa* (1) pour *gaććha*, et prononcent *buddham çaranam kanxâmi* la célèbre formule *buddham çaraṇam gaććhâmi*, « je me réfugie dans le Bouddha ».

Sampaćâmi pouvant s'appliquer aussi bien à la maturité de la science qu'à celle des fruits, convient à la circonstance présente ; de sorte que les deux mots mystiques d'Eleusis, κόγξ, ὅμπαξ, seraient une formule orientale fort antique et conservée presque sans altération : *gaććha*, *sampaća*, « va, mûris », c'est-à-dire une sorte d'*ite, missa est* signifiant « allez et fructifiez ».

On voit, par cette analyse de la fête des Thesmophories, que les divinités d'Eleusis étaient, avant tout, celles de la fécondation, l'une représentant la terre, l'autre les productions de la terre. On aperçoit cependant, par le déguisement des quatre pontifes en Créateur, en Hermès, en Soleil et en Lune, que l'on n'avait pas oublié les rapports de la génération des êtres et de leurs lois avec les astres et avec certains principes supérieurs. Car ici, le δημιουργός, qui officie avec la Lune et le Soleil, ne peut être ni un simple ouvrier, ni même un prêtre ; son rôle

(1) Pallegoix, Lang. thaï.

est évidemment plus élevé, il représente le *Viçwakarman* des Hymnes, l'auteur de toutes choses.

Il faut ajouter que, avant les Thesmophories, les Athéniens célébraient, en l'honneur d'Athénâ, une fête appelée προχαριστήρια, actions de grâces anticipées pour la germination des fruits de la terre (1). De plus, on appelait παρθένιον, ἀνθινόν, ou καλλίχορον, le puits, situé sur la route entre Eleusis et Mégares, près duquel Dêmêter s'était assise, et l'on remarquait qu'il était ombragé par un olivier, arbre d'Athénâ (2). C'est ainsi que la grotte de Dêmêter-cavale, près de Phigalie, se trouvait dans la montagne appelée Ἐλαΐον, le mont des oliviers. En effet, cette union des divinités de la terre avec celles du ciel était plus marquée en Arcadie, où, à côté de mythes tout-à-fait solaires, se célébraient des cérémonies toutes pareilles à celles d'Eleusis, en l'honneur de Dêmêter-eleusinia (3). Mais quand les cultes éleusiniens furent établis, la séparation des rôles entre Zevs et Posidôn était déjà opérée, au moins dans l'Attique, puisqu'ici ce n'est pas le Posidôn des nuages qui féconde la terre, mais Zevs distributeur de la pluie.

Nous devons maintenant revenir sur une épithète souvent donnée à Posidôn considéré comme dieu des eaux; c'est celle de φυτάλμιος, γενήσιος, γενέθλιος, qu'il portait dans une foule de lieux. L'examen que j'ai fait de ces endroits, que j'ai presque tous visités, ne me laisse aucun doute sur la portée de ces adjectifs; ils ont trait partout à la vertu fécondante des eaux, de sorte que, presque partout aussi, dans ces mêmes endroits, Dêmêter, la terre féconde, avait des autels conjointement avec son époux Posidôn.

(1) Suidas.
(2) Hom. h. à Dêm. 98. — Callim. h. à Dêm. 15.
(3) Paus. 8, 14, 8.

Ainsi, pour résumer tout ce qui vient d'être dit sur ce dieu, nous classerons comme il suit ses différentes fonctions, en commençant par celles qui paraissent les plus récentes et les plus éloignées de l'idée primordiale :

Posidôn est dieu de la mer, πελάγιος, θαλάσσιος,
— — des eaux courantes, προσκλύστιος,
— — de la végétation, φυτάλμιος,
— — de l'océan céleste et époux d'Erinnys-l'aurore,
— producteur du cheval qui est le Soleil.

Son rôle céleste est presque confondu avec celui de *Zeus-ombrios,* mais son empire s'exerce principalement dans la région occidentale du ciel, là d'où viennent les nuages et où règne l'humidité de la nuit.

Il nous est possible, maintenant, d'aborder la partie de la légende d'Athénâ qui se rapporte à sa lutte avec Posidôn. Elle était représentée au fronton occidental du Parthénon. D'après les dessins de Carrey et les pièces qui existent encore à Londres et à Athênes, le milieu de la composition était occupé par les deux divinités, Athénâ au nord et Posidôn au sud. On voyait, à leur mouvement, qu'ils n'étaient pas d'accord, et qu'une dispute séparait leurs esprits, mais ils ne se battaient pas. Athénâ contenait avec force les deux chevaux du soleil, tandis que Posidôn frappait le rocher avec son trident et en faisait jaillir les eaux. Il n'est pas démontré qu'il y eût dans cette scène un olivier ni un cheval; cependant, comme le cheval était la principale production de Posidôn, et l'olivier celle d'Athênâ, on peut admettre, avec la plupart des critiques, que ces deux objets étaient figurés en petit entre les deux divinités rivales (1). Je n'ai pas besoin de revenir sur ce symbole du cheval, que nous savons être le

1) Stuart, 2, 17, éd. franç.

soleil. Quant au rocher, les artistes savent qu'il est constamment mis pour la montagne : ainsi, dans les combats de Géants figurés par la sculpture, ce sont des pierres qu'ils lancent, tandis que, dans la poésie, ce sont des montagnes entières. Or, le Vêda nous apprend, en mille endroits, que les montagnes dont il s'agit dans ces mythes sont les montagnes célestes, c'est-à-dire les nuages. Je n'ai pas besoin d'établir par des citations ce fait que tout le monde connaît aujourd'hui. Ici donc, Posidôn est représenté, non comme dieu de la mer, mais comme faisant couler les eaux du ciel : son trident n'est pas, comme il a pu l'être plus tard, l'arme du pêcheur, le harpon; c'est l'arme de Jupiter-pluvieux, la foudre à trois pointes, *trisulcum*. Quant à l'olivier, j'en parlerai plus bas, observant seulement que, s'il était représenté sur le fronton ouest du temple, c'était uniquement en mémoire du rôle qu'il remplissait dans le temple voisin.

Sur le char traîné par les deux chevaux que maintenait Athénâ, étaient deux personnages dans lesquels on s'accorde à voir la Victoire et Erechthée, roi d'Athènes. Après ceux-ci venaient les filles de Cécrops : Hersé debout, et tirée par le petit Erichthonios, qui veut la précipiter de l'acropole; Pandrosos assise; Agraulos à genoux, le bras passé sur les épaules de son père, qui est assis. Enfin, après une lacune et sous l'angle du fronton, Ilissos, étendu sur des flots, tournait presque le dos au centre de la composition. Je reviendrai plus loin sur l'intéressante légende d'Erechthée, de Cécrops et de ses filles. Quant à l'Ilissus, sa présence dans le cercle des personnages athéniens s'explique assez par ce qui a été dit plus haut : c'est, pour Athènes, le fleuve de l'aurore.

Le côté de Posidôn renferme des personnages presque tous dépourvus d'attributs distinctifs, et dans lesquels on a cru reconnaître Thétis et Amphitrite, Latone avec

Apollon et Diane, Vénus sur les genoux de Thalassa, Leucothéa avec Euryté, enfin Halirrhothios. Rien n'est plus douteux que ces qualifications, et je crois que la suite de cette étude prouvera qu'il vaudrait mieux chercher les noms de ces personnages dans la légende d'Eleusis et dans le cercle des divinités des nuages, de la pluie et de la fécondation, que dans celui des dieux marins.

On remarquera au moins que ce fronton n'offre pas, comme celui de l'est, des personnages coupés à mi-corps, ou dont on ne voit que la tête et les bras : tous sont entiers. Je ne crois pas, avec M. Beulé (1), que ce soit par un manque d'art dans la composition sculpturale, et par une timidité de l'artiste : le sujet n'est plus le même ; il ne s'agit plus de l'apparition des dieux du jour au moment où l'aurore naissante les amène ; ici, les dieux sont tous sur l'horizon ; c'est une lutte engagée entre la fille du jour et les nuages entassés à l'occident par le sombre dieu des eaux. De tous les personnages reconnus, deux seulement, Hersé et Agraulos, pouvaient être représentés à mi-corps au moment où elles se précipitent de l'acropole ; mais, alors, c'eût été leurs jambes et leurs pieds que l'on eût vus, représentation sculpturale assez ridicule.

On sait que, dans sa lutte contre Athénâ, Posidôn fut vaincu, quoiqu'il eût fait couler les eaux de la montagne et produit le cheval. Dans sa colère, le dieu aux cheveux ardoise, κυανοχαίτης, inonda l'Attique tout entière avec la plaine de Thria, c'est-à-dire d'Eleusis. Or, ces contrées sont assez hautes pour qu'il soit impossible à la mer de les envahir ; c'est donc par la pluie, les torrents et les rivières, que cette inondation se produisit ; et, là encore, nous voyons Posidôn jouer le rôle d'un Jupiter-pluvieux, d'un Indra, d'un Parjanya. Sa fureur faisait tomber un

(1) Acrop. 2, p. 109.

déluge sur toute la région occidentale du pays. C'est, en effet, ce que l'on peut constater chaque fois qu'un violent orage s'abat sur la Grèce : il vient de l'ouest, comme dans toute l'Europe, suit les montagnes du Péloponnèse où il se ramifie, atteint successivement le Géranion, haute montagne de l'Isthme, le Cithéron, le Parnès, et enfin l'Hymette, en noyant les plaines situées à leurs pieds.

D'autres luttes, semblables à celle dont nous parlons, eurent lieu à Corinthe, à Argos, à Trœzen : elles font ressortir la nature des divinités athéniennes.

A Corinthe, la querelle est entre Posidôn et *Hélios,* le soleil. Je sais que le voisinage des deux mers pourrait ici donner à Posidôn l'apparence d'un dieu marin; mais, outre qu'on ne voit pas en quoi le soleil et la mer peuvent être rivaux, les légendes arcadiennes nous ont fait voir le vrai et primitif caractère de ce dieu. L'acropole de Corinthe demeura consacrée à Hélios, comme celle d'Athènes à Athénâ; et ce fait nous montre dans cette déesse une divinité solaire, puisque, dans des conditions toutes semblables, elle joue le même rôle que le soleil.

Dans sa lutte contre *Héra*, en Argolide, Posidôn desséca tous les flots de la mer (1). Ce double fait nous montre en ce dieu celui que, dans les Hymnes, on appelle *Çušṇa*, le sec, le desséchant, et auquel une tradition a conservé le même nom, κύκνος, rival d'Héraclès. Il nous prouve en même temps que la mer dont il s'agit ici n'est pas celle qui baigne les rivages de la Grèce, mais l'océan céleste, le *samudra* des Hymnes. Autrement, on ne voit pas en quoi Héra, l'épouse de Zevs, peut avoir pour rival le dieu de la mer salée, tandis que « celui qui retient les eaux » est toujours l'ennemi des puissances de la lumière, sous quelque nom qu'on les désigne. Ce rôle de Posidôn

(1) Paus. Cor. 20.

est complètement démontré par la suite de la légende, où intervient une fille de *Danaos,* Amymone; car l'identité des Danaïdes et des enfants de *Dânu* ne fait plus aujourd'hui l'objet d'un doute (1).

Enfin, parmi les luttes fameuses de Posidôn, je citerai celle qu'il soutint à *Trœzen* contre *Athénâ*, lutte absolument identique à celle d'Athènes, et qui se termine, comme elle, par une réconciliation. Les Trœzéniens disaient que Posidôn avait rendu leur pays stérile en faisant pénétrer l'eau de la mer jusqu'aux racines et aux semences des végétaux. Mais le sol du pays est tellement incliné, que c'est là une explication manifestement arbitraire et fausse. Au contraire, ce rivage en pente est tout sillonné de petits ruisseaux qui tombent en cascades et y répandent la fertilité; c'est pour cela que le dieu y portait le surnom de *phytalmios* (2). De plus, la légende éleusinienne de Dêmêter-thesmophore se retrouvait ici avec les mêmes circonstances qu'à Eleusis : les terres arrosées et fertiles appartenaient à ces divinités, pendant que l'acropole restait le sanctuaire de la déesse de l'aurore, d'Athénâ. C'est ce que confirme encore la tradition locale qui donne pour premier roi au pays *Ôros,* en qui l'on reconnaît aisément *Sûra*, le soleil, et pour nom au pays lui-même Ὥραία (3).

Le temple connu sous le nom d'*Erechthéum* contenait réunis plusieurs cultes, que je passerai en revue chacun en son lieu. Deux divinités principales y étaient adorées, *Athénâ-polias* et *Posidôn.* Mais, comme cet édifice répondait beaucoup plus que le Parthénon à des traditions populaires dont le sens était perdu, et à des superstitions

(1) Apd. 2, 1, 4. — Apn. Rh. 1, 134.
(2) Paus. Cor. 32.
(3) Paus. Cor. 30, 5.

très-vivaces, on y adorait aussi Pandrose avec Erechthée et Cécrops, dont on y conservait le tombeau ; et l'on y voyait l'olivier planté par Athénâ, sa statue de bois tombée du ciel et sa lampe inextinguible, le coup de trident de Posidôn et la mer qui en était sortie, enfin un serpent vivant qui existait encore au temps de Philostrate (1). De plus, on y voyait le siége de Boutès, considéré comme le plus ancien prêtre du temple, et duquel descendait la famille des Boutades ou Etéoboutades. La prêtesse d'Athénâ-polias était de cette famille (2) : à la naissance et à la mort de quelqu'un, on lui offrait en présent un chénice d'orge, un de blé et une obole (3) ; elle ne mangeait pas de fromage de l'Attique.

Je n'ai pas besoin de revenir sur le serpent « gardien de la maison » οἰκουρὸς ὄφις. C'est toujours Ahi, c'est-à-dire le nuage, ou, pour mieux dire, la force qui maintient le nuage, le fait tournoyer en l'air et y garde la pluie. Cette maison sur laquelle il veille n'est évidemment pas le temple seul, puisque sa loge, le δράκαυλος (4), était, comme l'a démontré M. Tétaz, dans un réduit obscur de l'édifice, d'où il ne pouvait menacer personne. C'était donc l'acropole tout entière, la citadelle, le château, dans lequel il était enfermé comme un protecteur mystérieux et invisible. Ahi remplit la même fonction dans le Vêda : il s'enferme dans les châteaux célestes, *puras* (5), et s'y tient toujours prêt pour la lutte ; autant de nuages, autant de châteaux, autant d'Ahis, ὄφεις. Mais il y a un « aîné des Ahis » qui est le type de tous les autres.

(1) Icon. 2.
(2) Eschin. παραπρεσϐ.
(3) Arist. Econ. 2.
(4) Suidas-Hésych. — Etym. Mag.
(5) *Pur, pura* et *purî*=πόλις.

L'acropole d'Athènes a donc été assimilée à un château céleste, à un nuage gardé par le serpent. Cette assimilation, quoique parfaitement légitime, paraîtra au moins bizarre et inattendue : mais un fait prouve qu'elle a existé dans l'esprit des anciens. Tout le monde sait que l'acropole est accessible du côté de l'ouest : Athénâ, ne la trouvant pas assez forte de ce côté, assez escarpée ni assez détachée de la plaine, s'en alla à *Pellène* chercher un rocher pour l'ajouter à ceux qui existaient déjà. Mais, pendant ce temps, la corneille vint l'avertir que la fille de Cécrops avait découvert dans le berceau le jeune Erichthonios. D'étonnement, Athénâ laissa tomber le roc, qui forma le Lycabette. La seconde moitié de cette légende sera examinée plus loin ; la première offre un intérêt présent. Nous savons, en effet, que rocher signifie montagne, et que montagne signifie nuage dans le langage de la mythologie. Si l'on se rappelle la description que j'ai donnée antérieurement du panorama de l'acropole, on voit que Pellène était précisément à l'ouest, sur la pente du Cyllène, dont le sommet rassemble les nuages. Ils s'y tiennent agglomérés pendant la nuit ; les rayons de l'aurore, franchissant l'acropole d'Athènes et les terres basses de Salamine, atteignent Pellène et rougissent les nuages qui la couvrent. Ceux-ci, comme il arrive dans toute l'Europe, se mettent en mouvement, montent vers le haut du ciel, et peuvent s'étendre en flocons rougeâtres jusque sur l'Attique. Voilà comment Athénâ fortifie sa citadelle gardée par un serpent.

Ce serpent était enfermé dans le fond du couloir régnant à l'intérieur de l'Erechthéum, le long du mur septentrional de l'édifice. Là, on le nourrissait de gâteaux de miel, μελιττοῦταν (1), qui lui étaient distribués chaque

(1) Hésych.

mois (1). Si l'on voulait pousser l'exégèse jusqu'à ce point, on verrait, qu'en effet, l'eau du nuage dont se repaît Ahi est souvent appelée *madhu*, qui répond à la fois à μέθυ et à μέλι, et l'on ajouterait que la distribution des vivres au serpent était réglée, comme la formation des nuages, sur le cours de la lune.

M. Tétaz retrouva, en 1847, les trois trous formés dans le rocher par le trident de Posidôn. Ils sont bien reconnaissables, au fond d'une cavité naturelle, sous le portique nord de l'Erechthéum. Ils ont quelques décimètres de large, et sont pleins d'eau une partie de l'année. A côté d'eux est une cavité plus profonde dans laquelle les eaux de la pluie se rassemblent. Quand on construisit le temple, cette cavité fut maçonnée tout autour; elle figurait une citerne ou un puits, φρέαρ. L'eau qui s'y rassembla est celle que Posidôn avait fait jaillir du rocher, et l'on en donnait deux preuves : cette eau, disait-on, était de l'eau de mer, θαλάσσιον ὕδωρ ἐν φρέατι (2), c'était une mer, θάλασσα (3), et quand le vent du midi soufflait, on y entendait un murmure pareil à celui des vagues. Aujourd'hui, l'on n'entend plus aucun bruit, et l'eau n'est plus salée ; mais ces deux phénomènes pouvaient exister chez les anciens : car il y a sous terre une petite porte secrète donnant dans la citerne, par où le prêtre pouvait les produire, et, dans le pavé du portique, une ouverture par où le fidèle pouvait les constater; la foi sauvait le miracle.

Cette mer s'appelait *Erechthéis*, parce qu'elle avait paru sous le règne d'Erechthée. Le culte de Posidôn offrait une semblable merveille en Arcadie. Au pied du mont *Alésion*, il y avait un temple très antique, fait de

(1) Hérod. 8.
(2) Paus. Att. 26.
(3) Hér. 8. — Plin. 16, 44.

bois de chêne, et construit, disait-on, par Agamède et Trophônios (1) ; c'était un lieu très redouté, car l'arrière-petit-fils d'Agamède, Æpytos, ayant eu la témérité d'en violer l'entrée, une *mer* que le dieu y conservait s'élança contre Æpytos, qui devint aveugle aussitôt. Cette mer et cet édifice étaient encore redoutés au temps de Pausanias : Hadrien n'ayant pas osé le détruire en le reconstruisant, avait bâti le nouveau temple autour de l'ancien. Le Posidôn de cette mer était adoré sous le nom d'ἵππιος. Au-dessus était un bois sacré de Déméter. — Une mer semblable se trouvait aussi à Mylasa, en Asie mineure.

L'*olivier* planté par Athénâ me paraît se rapporter au même ordre d'idées que l'épithète de φυτάλμιος donnée à Posidôn, de καρποφόρος et κουροτρόφος, donnée à Dêmêter et que la conception même de Perséphate. En effet, je vois que, dans une foule de légendes grecques, un animal, une plante sont pris pour représenter tous les animaux, toutes les plantes, et donnés comme attributs à la divinité locale. Ainsi, le célèbre ξόανον, de Phigalie, représentait Dêmêter avec une tête de cheval garnie de sa crinière; des serpents et d'autres animaux semblaient naître de sa tête; elle tenait sur sa main droite un dauphin et sur sa gauche une colombe. Cette statue noire était dans une grotte sur le penchant du mont *Elaïon*, en face de Phigalie. Il est aisé de voir que cette cavale divine représentait tous les animaux de la terre, de l'air et des eaux. Dans le Vêda, le *sôma*, qui est la plante de la liqueur sacrée, est en même temps la plante par excellence, et représente toute la végétation : il croît aux rayons de la lune, il porte le même nom que la Lune, qui, dans le

(1) Paus. Arc. 10.

Mahâbhârata (1) et ailleurs, est appelée *ôšadhîpati,* maître des végétaux (2).

Il est probable que l'olivier d'Athénâ jouait un rôle analogue dans la légende athénienne. Il est appelé παιδοτρόφος par Sophocle, mot synonyme de κουροτρόφος, épithète de la terre sur l'acropole. De plus, il est par excellence l'arbre de l'Attique. Il convient peut-être aussi de l'envisager d'un point de vue plus sacerdotal : de même, en effet, que le vin représenté par Dionysos est la liqueur du sacrifice et joue en occident un rôle identique au sôma que l'Europe ne fournit pas, de même l'huile remplaça le beurre dans des contrées où la vache ne se trouva pas d'abord, ne fut introduite que plus tard, et ne prospéra jamais bien. Les chrétiens adoptèrent également l'huile, et y ajoutèrent la cire, employée sous la forme de cierge. L'idée de conserver le feu d'un jour à l'autre fut une préoccupation constante de l'antiquité gréco-latine, probablement parce que les péninsules européennes ne fournissaient pas, comme l'Inde et la Perse, les bois facilement inflammables dont se composait l'*araṇî*. Le laurier, *dahanâ,* avait donné lieu à la légende de *Daphné*; le lierre, κισσός, à une partie de celle de Bacchus; c'étaient là les meilleurs bois que l'on eût pour obtenir le feu par le frottement; l'olivier était bon aussi. Prométhée, selon la tradition, ne donna pas seulement le feu aux hommes, il leur apprit aussi à le conserver dans une férule, νάρθηξ. Mais quand on eut l'huile et que l'on eut inventé la lampe, le problème de la conservation du feu se trouva résolu; l'opération pénible du *pramantha*, qui se répétait chaque jour, et qui, dans les Hymnes, fait donner à Agni le surnom de *fils de la force*, devint inutile. On eut des lampes brûlant perpétuellement dans certains temples, devant

(1) MBh. 3, 137.
(2) *Lune* est du masculin en sanscrit.

certaines divinités, et des prêtres ou prêtresses chargées de les entretenir.

Prométhée πυρφόρος, c'est-à-dire le *pramantha* lui-même, continua d'être honoré à Colone, où se trouvent les bois ignifères, le lierre, l'olivier, le laurier. Mais sur l'acropole, outre l'olivier primordial planté par Athénâ, l'Erechthéum contenait la *lampe d'or*, refaite par Callimachos après la guerre des Perses, et dont la mèche ne se consumait pas (1). Elle brûlait nuit et jour devant la statue d'Athénâ, statue faite elle-même de bois d'olivier, et qui passait pour tombée du ciel (2). Il y avait ainsi, dans les idées des fondateurs de ces cultes, un lien entre ces trois choses, le feu, l'huile et l'olivier; et ces choses étaient elles-mêmes en relation directe avec Athénâ et avec le Ciel, son père.

Ce symbolisme avait une telle vitalité, qu'il existe encore : il y a une *candilî* dans chaque église, dans chaque maison grecque, dans les chapelles en ruines dont le sol de la Grèce est couvert, dans les cavernes consacrées par d'anciens cultes. On n'a, en Occident, qu'une faible idée de cette persistance des Grecs à maintenir le feu sacré; je vais en citer deux ou trois exemples entre mille. Il y a, dans le bas de la ville d'Athènes, au milieu des maisons, un reste d'abside d'une église de St-Nicolas; cette ruine a peut-être en tout deux mètres carrés : on y entretient une candili. L'église deux fois ruinée de la Panagia, ἐν τῇ Πέτρᾳ, auprès de l'Ennéacrounos, a sa lampe perpétuelle. Une autre brûle chaque nuit dans la grotte au-dessus du théâtre de Bacchus. Mais voici plus : sur une sorte de place au bout de la rue Astériou, non loin du temple de Jupiter-olympien, il y avait une église de Jean Chrysos-

(1) Strab. 9.
(2) Paus. Att. 26. — Sch. Dem. in Androt.

tome ; il n'en reste plus qu'une seule pierre, de quelques décimètres de long ; devant cette pierre, il y a une lanterne de bois où brûle la sainte candili.

L'olivier et la lampe de l'Erechthéum, par leur relation avec Athénâ, et l'origine céleste du ξόανον de bois d'olivier, sont une nouvelle preuve qu'Athénâ était bien une divinité de la lumière. « Cécrops demanda à Delphes ce que ces miracles signifiaient ; l'oracle répondit que l'olivier signifiait Minerve et l'eau Neptune » (1). Quoi, en effet, de plus naturel que de rapporter la lumière sacrée des lampes à cette lumière éternelle qui revient chaque matin éclairer le monde ? Certainement, c'est l'aurore, et non la foudre, qui plante sur les hauteurs l'arbre de lumière et de vie, qui ramène le luminaire céleste, et, avec lui, le mouvement, la pensée et la science. Lorsque la vierge Aurore eut été remplacée, en Grèce, par la vierge Panagia, les chrétiens allèrent jusqu'à identifier la Vierge et la Lampe sacrée, et l'on eut dans Athènes, à l'orient de l'acropole, devant le monument de Lysicrate, une chapelle de la Panagia-Candili, qui existe encore ; j'y ai trouvé, il y a quelque temps, une vieille femme occupée à brûler des parfums en son honneur.

Résumons tout ce chapitre. En regard de la Fille du Ciel, du côté opposé de l'horizon, il y a une autre grande divinité qui préside à l'océan céleste. Le monde est disputé par ces deux puissances : l'une apporte la lumière et l'activité aux vivants ; l'autre frappe les montagnes célestes, en fait jaillir les eaux, ouvre la voie au cheval divin dont Aurore contient les mouvements. Après la lutte, le dieu qui fait couler les eaux apporte la fécondité à la terre, qui, devenue son épouse, enfante les animaux

(1) Aug. Civ. dei, 18, 9.

et les plantes. Ainsi, l'Aurore se présente chaque jour aux portes du ciel :

« Ouvrez-vous, portes éternelles, laissez passer le roi de gloire »,

Mais elle s'y présente paisible ou pour le combat, selon que le ciel est pur ou nuageux. S'il est pur, elle est calme, sereine, triomphante. S'il est nuageux, c'est une guerrière repoussant loin d'elle le dieu qui gouverne les eaux, et le forçant à montrer sa divinité par les coups qu'il porte et par les biens dont il est l'auteur. Voilà, en peu de mots, toute la légende de l'acropole. Comparée à ce qu'elle est dans les hymnes du Vêda, elle y trouve son entière explication : car ces hymnes mettent toujours le phénomène naturel à côté de sa représentation symbolique, afin que l'interprétation de ce dernier soit accessible à l'intelligence du peuple qui assiste au saint sacrifice. Les Grecs, une fois séparés de leur tronc ethnologique et religieux, perdirent peu à peu de vue le phénomène naturel, et n'en conservèrent que l'image. Celle-ci finit elle-même par perdre sa signification première. Athénâ, qui avait été l'Aurore, fut l'intelligence de Jupiter, la science divine. Enfin, passant à l'état de Vierge chrétienne, son principal temple devint une église de la divine sagesse, une Sainte-Sophie.

CHAPITRE V

LÉGENDE DES ROIS

Me voici parvenu à un point de ce travail où il ne me semble pas rester de doutes sur la signification symbolique des divinités de l'acropole. Athênâ était bien l'aurore, Zevs le ciel lumineux, Posidôn le régent de la mer céleste et des eaux, Dêmêter tantôt la terre céleste, tantôt la terre elle-même. Un rapport, et presque un mélange de fonctions, existait entre Zevs, régent des nuages, et Posidôn, régent de l'océan aérien, de sorte que Dêmêter devenait l'épouse de l'un et de l'autre : par son union avec le Posidôn du ciel, elle engendrait le cheval primordial, Arion, qui est le soleil; par son union avec Zevs-pluvieux, elle donnait le jour à la Demoiselle d'Eleusis, c'est-à-dire au blé et à toute la végétation. Dans son rôle de régent de l'océan céleste, Posidôn se trouvait en lutte avec Athénâ : tandis qu'elle apparaissait à l'orient, Posidôn se retirait devant elle vers l'occident, frappant la montagne, c'est-à-dire le nuage; les eaux coulaient, et la Fille de Div, menant après elle les coursiers du soleil, prenait possession des cieux. Nous avons reconnu en même temps qu'Athénâ est *Ahanâ,* de même que Zevs est *Div*, que Posidôn est *Parjanya,* Héphæstos *Agni,*

Demêter *Pṛthivî*, Arion *Arwan*, Pherséphaté *Varšavatî*, et que, sous le nom de Coré, elle n'est pas sans analogie avec *Sîtâ*, la fille du sillon.

Ces points étant établis, nous pouvons aborder les légendes secondaires d'Athènes : ces légendes reproduisent les mêmes faits naturels, mais sous des figures héroïques et plus voisines de l'humanité que les figures divines d'Athénâ et de Posidôn. Mais j'ai d'abord à rétablir quelque ordre dans ces récits que les auteurs anciens ont dénaturés par leurs interprétations en prétendant les ranger dans un ordre chronologique. J'ai à démontrer avant tout que ces rois n'ont jamais existé à un autre titre que les dieux, dont ils sont des formes secondaires.

Il n'existait pas moins de huit villes portant le nom d'*Athènes*. Les principales, sur lesquelles je reviendrai tout-à-l'heure, étaient celles de l'Attique, de la Béotie et de l'Eubée. Quatre autres étaient en Laconie, en Carie, en Arcananie, en Italie, une peut-être en Ligurie (1). Il y avait en outre, sur la côte du Pont, un port du nom d'Athènes cité par Arrien (2), par Ptolémée (3), qui le nomme Ἀθηνῶν ἄκρον, et par plusieurs autres auteurs. Hadrien avait fait reconstruire à Délos l'ancienne ville d'Athènes, avec un temple de Zevs-olympios (4). Enfin, Pline (5) cite une ville d'Atanai en Arabie, mais l'authenticité de ce nom ne me semble pas bien démontrée. Outre ces villes, il y avait en Grèce une multitude de lieux nommés *Athénæon*, c'est-à-dire sanctuaire d'Athénâ, comme il y avait des Lykæa, des Heræa, parce que

(1) Etienne de Byz.
(2) Per. 3, 4.
(3) Ptol. 5, 6, 6.
(4) Etienne de Byz.
(5) 6, 31.

ces divinités y avaient un temple, un autel, un culte quelconque ; je n'ai pas à les énumérer ici.

Je remarquerai seulement que toutes les villes d'Athènes ont leur nom au pluriel, que ce nom est celui de la déesse elle-même avec un changement de place dans l'accent, changement conforme à une règle générale de la langue grecque. Ce pluriel indique, ou bien que ces villes avaient été formées de plusieurs centres agglomérés entre eux et ayant également Athénâ pour divinité principale, ou qu'Athénâ y était adorée sous plusieurs noms et dans plusieurs sanctuaires. Nous avons vu qu'elle en avait en effet plusieurs sur l'acropole d'Athènes, et qu'elle y portait les surnoms de *polias*, *parthénos*, *ergané*, et *niké*.

L'Athènes d'Eubée, située non loin de Chalcis, portait le surnom pluriel de *Diades*, c'est-à-dire que chacune des Athénâ qui y étaient adorées avait l'épithète de *Dias*. Ce mot n'a pas la forme ordinaire d'un patronymique en άδης, que nous avons vue dans Βουτάδης, etc. Cependant, la présence du δ dans le suffixe nous autorise à le regarder comme un dérivé régulier de Διός, gén. de Ζεῦς, et de lui donner, par conséquent, le sens de « fille de Zevs ». Le mot complet eût été avec le digamma éolique διϝάδες, et se rapporterait manifestement à la racine *Div*, le ciel, qui est le nom même de Zevs.

La légende expliquait autrement l'origine du nom de Diades, en le rapportant à un certain *Dias;* mais, comme le génitif de ce dernier est Δίαντος, forme moins légère que le nom de la déesse, il est grammaticalement impossible de faire dériver Διάς (Διάδος) de Δίας (Δίαντος). Par conséquent, la légende a été créée postérieurement à l'arrivée d'Athénâ-Dias dans le lieu où fut fondée la ville, et le héros doit être mis dans la même classe que Kéramos, Kydathos et une foule d'autres qui n'ont jamais existé. On

peut cependant tirer parti de son nom pour expliquer la légende elle-même : en effet, Dias est donné comme fils d'*Abas,* chef de la célèbre race des Abantes, qui compte parmi ses membres Persée, le meurtrier de Gorgone. Or, Ἄϐας est une des orthographes du mot αὔας, en éolien αὔως, l'aurore, qui est peut-être le même que ἠώς et ἐώς, et qui est certainement le primitif d'αὔριον, demain. On rapporte généralement ces mots à la racine *uš*, qui a produit *ušas, ušâ*, l'aurore, et le latin *aurora*. C'est l'opinion de plusieurs philologues distingués, Pott, Benfey, Kuhn. Cependant, je ne suis pas sans inquiétude sur la disparition de l'*s* de *ušas*, qui est bien dans *aurora,* mais qui ne se trouve plus dans αὔας, αὔως. Si la forme Δίαντος, gén. de Δίας, ne trouve pas son analogue en sanscrit, il n'en est pas de même de Ἄϐαντος, génitif d'Ἄϐας, qui peut fort bien être identique au sanscrit *ahan,* le jour, *n* restant à la plupart des cas. Je sais que le remplacement du *h* sanscrit par un ϐ grec serait un fait rare ; mais, dans le cas présent, ce ϐ remplace lui-même le υ de αὔως, qui a la même prononciation, et celui-ci n'est qu'une sorte de digamma ou d'aspiration douce, qui a même entièrement disparu dans ἠώς. Cette aspirée a pu remplacer le *h* sanscrit. M. Benfey a pensé de même quand il a identifié σάος et le latin *sanus* avec *sahya,* quoique, à la vérité, il soit peut-être plus naturel de les assimiler à *sava*.

Quoi qu'il en soit, l'identité d'Ἄϐας et de αὔως étant hors de contestation, après le rapprochement de ce nom propre avec celui de Dias et de ce dernier avec Διός et Athénâ, on voit que la fameuse légende des Abantes est celle des « fils de l'Aurore », et qu'elle se réduit à ce fait naturel que le jour succède à l'aurore. Celle-ci ayant reçu le nom d'Athénâ, qui était appelée fille du ciel (*Div*), on eut toute raison de donner le nom de Δίαδες à la ville eubéenne d'Athènes.

Je n'ai pas besoin de revenir longuement sur l'Athènes béotienne dont j'ai déjà parlé. Elle était située non loin du lac Copaïs, sur les bords du fleuve Tritôn (1), qui est aussi décrit comme un lac (2). Elle avait apparu sur ses bords au temps d'Ogygès, personnage dont il est possible de démontrer l'identité avec Posidôn, dieu de l'océan aérien. Ce synchronisme représente donc, sous une forme rudimentaire, cette lutte des deux divinités qui faisait la moitié de la légende athénienne. Quant au fleuve Triton, Apollonius (3) en distingue trois, qu'il place en Béotie, en Thessalie et en Libye. Pausanias pense que le véritable Tritôn d'Athénâ est celui de Béotie, et non ce dernier. Le scholiaste d'Apollonius est d'avis que la légende se rapporte à tous deux. Apollodore ne dit pas où était le Tritôn. Enfin, nous voyons dans Pausanias (4) que les habitants d'Aliphère en Arcadie avaient une Τριτωνίδα κρήνην, où ils disaient qu'Athénâ était née. La légende d'Athènes ne semble pas avoir contenu à cet égard rien d'affirmatif; elle disait seulement que la fille du ciel était née de la tête de Zevs, sans la coopération d'Héra ni d'aucune autre déesse.

Les trois villes d'Athènes, en Attique, en Eubée et en Béotie, avaient les mêmes légendes royales. Dans celle d'Eubée, le plus ancien roi avait été Pandion, qui, de Zevxippé, avait eu pour fils Erechthée; celui-ci, de Praxithéa, avait eu Cécrops. L'Athènes-tritonienne de Béotie avait eu pour rois Pandion, puis Cécrops; mais, comme elle avait été détruite de bonne heure, les souvenirs de son passé avaient en grande partie disparu. L'A-

(1) Str. 9. — Paus. 9, 24.
(2) Aug. Civ. D. 18, 8. — Eus. Chr. — Lucain, 9.
(3) Apn. Rh. 1.
(4) Paus. Arc. 26, 6.

thènes-attique comptait parmi ses rois Erechtée, Cécrops et Pandion. Avant d'aller plus loin, de ce seul fait que trois villes, éloignées les unes des autres, et séparées entre elles par le territoire de Thèbes et par d'autres légendes, avaient eu les mêmes rois, nous pouvons déjà inférer que ces princes n'ont pas de réalité historique : à moins d'admettre qu'ils aient regné à la fois sur ces trois pays, ce qui paraît absolument impossible.

Athènes-attique étant devenue un état puissant et lettré, on s'appliqua de bonne heure à recueillir ses légendes. Tant qu'on fut dans l'âge de la foi, il ne paraît pas que l'on ait beaucoup songé à établir un ordre chronologique entre des personnages auxquels on attribuait une valeur idéale analogue à celle des dieux, qui avaient un culte et des autels, et dont les actions étaient d'autant plus merveilleuses qu'elles se perdaient dans les profondeurs du passé. Mais quand la foi se fut affaiblie, on essaya de faire rentrer leurs légendes dans l'histoire, on s'appliqua à les discerner entre eux et à établir leurs généalogies.

Eusèbe (1) donna une liste, par ordre chronologique, des rois d'Athènes : c'est un travail d'éclectisme et d'évhémérisme, et rien de plus. On y voit une apparence de critique; au fond c'est une compilation entièrement dépourvue de critique. Des faits qui pourraient passer pour historiques, et qui le sont à ses yeux, y sont mêlés avec des évènements du caractère mythologique le plus évident. Il place après Cécrops, qu'il prend pour un homme ayant réellement vécu, le déluge de Deucalion, l'accident de Phaéton, la naissance d'Erichthonios, l'enlèvement de Coré, la fondation des mystères d'Eleusis, et le labourage de la terre par Triptolème. De plus, pour donner une couleur de réalité historique à des faits qui lui semblent

contradictoires, il dédouble les personnages : il admet un Cécrops II, un Pandion II, et parvient à établir une liste de dix-sept rois, depuis Cécrops jusqu'à Codrus; la voici :

1. Cécrops Ier.
2. Cranaòs.
3. Amphictyon.
4. Erichthonios.
5. Pandion Ier.
6. Erechthée.
7. Cécrops II.
8. Pandion II.
9. Egée.
10. Thésée.
11. Ménesthée.
12. Démophôn.
13. Oxyntès.
14. Aphidas.
15. Thymœtès.
16. Mélanthos.
17. Codros.

Ceux qui viennent après sont des seigneurs féodaux ayant généralement des noms grecs, tandis que plus de douze parmi les précédents portent des noms étrangers.

Du reste, il ne faudrait pas accuser Eusèbe de cette transformation des légendes en histoire. Un travail analogue avait été fait ou accepté par Pausanias, qui, lui aussi, donne sa liste de rois athéniens, et explique la coexistence de légendes identiques en plusieurs lieux par la supposition commode d'une colonisation. Les Métamorphoses d'Ovide contiennent de nombreuses preuves qu'une classification historique des héros avait été faite avant lui. Nous en trouvons aussi le tissu dans les auteurs alexandrins : Apollodore, dont, malheureusement, il ne nous

reste que trois livres, avait certainement composé un vaste tableau généalogique de tous les héros et personnages légendaires de la Grèce. Enfin, qu'est-ce que la Théogonie d'Hésiode, sinon l'ébauche d'un travail de ce genre? Il ne faut donc pas accuser un ou plusieurs auteurs récents d'avoir ainsi classé, comme des faits réels, des récits dont l'origine n'avait rien d'historique : la faute en est à la Grèce entière, qui, à force de localiser ses traditions, a donné aux immenses phénomènes de la nature les proportions de petits hommes s'agitant sur de petits théâtres. L'Inde faisait de même, mais ses figures sont restées un peu plus grandioses, plus mystiques et moins propices aux arts du dessin. Pour l'une comme pour l'autre, notre premier devoir est de supprimer les dates et tout ce qui peut ressembler à une chronologie.

I. Erechthée.

L'identité d'*Erechthée* et d'*Erichthonios* est aujourd'hui universellement reconnue, et je ne crois pas nécessaire de la démontrer de nouveau. Erichthonios est appelé Erechthée dans Homère (1) et dans Platon (2). Un grand nombre d'auteurs ont parlé de lui sous l'un ou l'autre de ces deux noms, de sorte que les détails de sa légende nous sont assez bien connus.

Sous le nom d'Erechthée, Apollodore (3) le présente comme fils de Pandion et de Zevxippé, origine acceptée également par Justin (4) et par Ovide (5). Diodore en fait

(1) Il. B', 547.
(2) Alcib. Ier.
(3) Apd. 3, 14, 8.
(4) Just. 2.
(5) Mét. 6.

un Egyptien. Hérodote, plus voisin que ces auteurs des époques de foi, le dit simplement fils de la terre, γηγενής.

Δῆμος Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὃν ποτ Ἀθηνῆ
Θρέψε, Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα (1)
Le peuple d'Erechthée au grand cœur, que jadis nourrit Athénâ, fille de Zevs, et qu'enfanta la terre qui donne l'orge.

C'est aussi l'origine maternellè adoptée par Nonnius (2).

Ἐρεχθέος ὅν τέκε γαίῃ
αὔλακι νυμφεύσας γαμίην Ἥφαιστος Ἐέρσην.

Mais c'est sous son nom d'Erichthonios qu'il est généralement tenu pour fils d'Héphæstos (3) : tandis que Homère considère Athénâ comme simple nourrice de ce roi, les mythographes font de cette déesse sa propre mère. Seulement, Tzézès, ne voulant pas, sans doute, calomnier la virginité d'Athénâ, fait d'elle une reine, fille de Brontéos, appelée aussi Beloniké (Bérénice, Véronique).

Apollodore (4), moins respectueux ou plus véridique peut-être, raconte comment Athénâ, ayant demandé une armure à Héphæstos, celui-ci se prit de passion pour elle et la poursuivit. Athénâ fuyait; mais Héphæstos, près de l'atteindre, laissa échapper sa semence féconde, qui, tombée à terre, produisit Erichthonios. Rapprochés entre eux, ces récits se prêtent une mutuelle lumière. En effet, nous savons que Athénâ, Gaia et Héphæstos sont l'aurore, la terre et le feu. Les Hymnes nous ont appris que le fils de l'aurore est le soleil. D'une autre manière, le soleil est fils de la terre, parce qu'il paraît en sortir, lorsqu'il se

(1) Hom· Il. 2; 547.
(2) Nonn. 41.
(3) Tert. de Spect. — Consorin. 4. — Tzez. ad Lyc. — Eus. præp. — Hieron.
(4) Apd. 3, 14, 5.

lève; enfin, il est fils du feu de deux façons, soit comme issu du feu céleste, dont il concentre en lui la chaleur, soit comme né à l'appel du prêtre qui vient d'allumer le feu de l'autel, au moment où l'astre apparaît au-dessus de l'horizon.

La tradition adoptée par le judicieux Apollodore, qui fait d'Erechthée un fils de *Zevxippé,* concorde, de la manière la plus frappante, avec les précédentes. Cette femme est fille de Pandion, dont nous établirons plus loin l'identité avec le ciel lumineux. Selon Hygin (1), elle est fille d'Eridan et épouse de Téléôn, deux noms dont la valeur est assez claire par elle-même. En effet, l'Eridan est un des affluents de l'Ilissus, et coule à l'est de l'acropole; il est donc fleuve de l'aurore au même titre que l'Ilissus; c'est à sa source qu'était localisée la légende d'Aurore et de Céphale. De plus, Ἠριδανός, ainsi que Ἠριγένεια et Ἠριγόνη, contient, dans le mot ἠρι, une racine où les grammairiens s'accordent à reconnaître l'idée du ciel et de la lumière : il peut donc signifier « présent de la lumière » ou « qui donne, qui engendre la lumière ». Ce dernier sens est, de beaucoup, le plus satisfaisant, attendu qu'il répond à une double idée partout répandue dans le Vêda, à savoir que le ciel est père de l'aurore, et que le sacrifice est aussi père de l'aurore. — *Téléôn* est un mot grec qui signifie celui qui accomplit la τελετή, c'est-à-dire pontife. — Enfin, le nom de Zevxippé exprime une des principales fonctions d'Athénà et de l'aurore, puisque c'est elle qui, le matin, attelle et mène les chevaux du soleil.

Toute cette filiation, de quelque côté qu'on l'envisage, revient donc à dire que l'aurore paraît dans le ciel au moment où le prêtre verse sur le feu la liqueur spiritueuse du sacrifice et que le soleil paraît à la suite de

(1) Hyg. f. 14.

l'aurore. Ce fait si simple a déjà reçu dans le Vêda un développement mythologique très varié; il forme le fond d'une partie des épopées et des légendes héroïques de l'Inde. Il n'est pas étonnant qu'on le trouve également à l'origine des traditions grecques.

Mais à peine né, Erichthonios est enfermé par Athénâ dans une boîte, κίστη, où il ne sera découvert que par l'indiscrète curiosité des filles de Cécrops. Cette partie de la légende sera examinée plus tard quand nous parlerons de ce dernier. Nous avons à envisager ici Erechthée de plusieurs points de vue : dans ses guerres, ses inventions, ses créations religieuses et sa descendance.

Erechthée est quelquefois identifié avec Posidôn (1), mais uniquement avec le Posidôn de l'acropole, en qui nous avons reconnu le dieu de l'océan céleste et non celui de la mer; le scholiaste de Lycophron (2) l'identifie également avec Zevs. Toutefois les documents anciens, assez nombreux sur ce point, montrent ces deux personnages rapprochés l'un de l'autre, bien plus souvent qu'identifiés. On offrait des sacrifices à Erechthée sur le même autel qu'à Posidôn ; le temple commun à lui, à Posidôn et à Athénâ-polias, portait le nom de Ἐρέχθειον. Il était désigné comme l'habitation d'Erechthée οἴκημα Ἐρεχθῆος (3). Malgré ce rapprochement entre Posidôn et Erechthée, ou à cause de ce rapprochement, le Roi revêt un caractère céleste qui le place entre le Dieu et Athénâ. En réfléchissant à ce triple culte et à la nature des deux divinités, dont l'une est à l'orient et l'autre au couchant, on est déjà porté à croire qu'Erechthée pourrait bien représenter la troi-

(1) Hésych. — Stob. 38. — Athénag. Log.
(2) Cass. 158.
(3) Paus. Att. 26. — Lyc. Or. — Hér. 8. — Cic. Nat. D. 3

sième station céleste, celle qui répond au milieu du jour; sa prêtresse portait une ombrelle, σκιάδιον (1). Nous allons voir en effet la nature solaire d'Erechthée se manifester de plus en plus.

C'est lui qui a inventé l'art d'atteler les chevaux (2) et de composer un attelage de quatre : « Quand Jupiter eut vu qu'Erichthonios avait, le premier entre les hommes, attelé des chevaux à des quadriges, il admira que le génie de l'homme eût pu s'élever à une invention du Soleil même; car c'est le Soleil qui le premier entre les dieux s'était servi de quadriges » (3). Virgile lui attribue la même invention. Elle lui servit dans les guerres qu'il soutint contre les Curètes, les Chalcodontides et les Eleusiniens.

Celle-ci occupait une place importante dans la légende athénienne, et reçoit des Hymnes vêdiques une lumière qui éclaire la personne et le rôle d'Erechthée. D'après Apollodore (4), Erechthée avait eu une fille nommée *Orithyie*, Ὠρειθυία, qui avait été enlevée par Borée, le vent du nord, sur les bords de l'Ilissus. Borée avait eu d'elle *Chioné*, la neigeuse. Celle-ci eut de Posidôn, dieu de l'océan des nuages, un fils nommé *Eumolpos*, le bon chanteur. Après diverses aventures, cet Eumolpos fit amitié avec les Eleusiniens et, secondé par son fils *Ismaros* et par une armée de Thraces, il fit la guerre aux Athéniens. La victoire fut terriblement disputée : Erechthée pour l'obtenir, sacrifia une de ses filles; les autres se tuèrent à sa suite. Mais Eumolpos et Ismaros périrent dans

(1) Schol. ad. Comic.
(2) Them. or. 19.
(3) Hyg. p. ast. Hén. — Avien. Phæn. — Virg. Georg. 3
(4) Apd. 3, 15.

la bataille de la main d'Erechthée (1). Pour venger leur mort, Posidôn obtint de la terre qu'elle engloutît Erechthée (2). On l'enterra sur l'acropole dans le sanctuaire, τέμενος, d'Athénâ (3).

Le nom principal de cette légende est sans contredit celui d'Eumolpe, chef de la famille des Eumolpides d'Eleusis. Son nom signifie « celui qui chante bien. » Son origine à la fois occidentale puisqu'il était fils de Posidôn, et septentrionale puisque sa mère était Chioné, indique assez clairement que ce chanteur venait du nord-ouest, ce qui est en effet la direction d'Eleusis par rapport à l'acropole d'Athènes. Je poserai donc ainsi la question : quel est ce chanteur qui vient du nord-ouest, enfant du nuage et de la neige, menant la guerre contre les fils de l'Aurore, forçant leur chef à sacrifier ses propres filles et faisant en sorte qu'il disparaisse lui même sous la terre? Je réponds par quelques textes du Vêda, pris entre beaucoup d'autres :

« Ces chanteurs, dans leur marche, ont parcouru les voies du ciel. — C'est la troupe joyeuse des Marouts; elle a grandi en se nourrissant de pluie » (4).

« Celui que le ciel et la terre ne peuvent contenir, les fleuves de l'air n'atteignirent pas à ses extrémités, quand dans son ivresse il combattait celui qui retient la pluie. Seul, Indra, tu as tout fait tour à tour. Les Marouts chantaient dans cette bataille; tous les dieux étaient dans l'ivresse après toi, quand de ton arme aiguë tu as ôté à *Vṛitra* le souffle de la vie » (5).

(1) Paus. Att. 5. — Sch. Soph. Od. Col. — Hyg. F. 46.
(2) Eur. Ion, 282.
(3) Apd. 3, 14, 7. — Arnob. 6. — Clem. Protr.
(4) RV. 1, 37, 5.
(5) RV. 1, 52, 14.

« Les Marouts, chanteurs à la voix grave, au beau langage, préludent autour de nous » (1).

« Ils sont terribles, les enfants de Prisni. Le chant des Marouts s'élance audacieusement comme un chant de victoire » (2).

« En plein jour ils font l'obscurité avec le nuage porteur de l'onde, quand ils inondent la terre. Alors au bruit des Marouts par toute la demeure terrestre, ont tremblé les humains... Honore des Marouts la troupe brillante, digne de louanges, harmonieuse » (3).

Je dois dire cependant que dans la légende athénienne Eumolpe et les Eleusiniens viennent comme ennemis des Athéniens, tandis que les Maruts sont les auxiliaires d'Indra dans sa lutte contre les Dasyous, brigands célestes qui ont ravi les vaches et qui retiennent la pluie. Mais déjà dans les Hymnes Roudra, leur chef, revêt un caractère redoutable; peu après il devint un dieu malfaisant, jusqu'à ce qu'enfin il se confondit avec Çiva. La Perse, comparée à l'Inde, offre des renversements mythologiques bien autrement considérables, et cependant l'unité d'origine des deux systêmes de dieux n'en est pas moins certaine. Du reste, la légende grecque n'est pas moins naturellement conçue que celle du Vêda : car si les vents d'orage semblent, comme disent les Hymnes, mordre les nuages et aider le Roi des cieux à les résoudre en pluie, d'un autre côté ils soufflent le plus souvent dans la direction où marche le nuage, ils l'accompagnent, ils semblent le conduire et l'aider à s'emparer de l'étendue des cieux.

Or ils viennent d'Eleusis avec le chanteur qui les mène :

(1) RV. 1, 166, 11.
(2) RV. 1, 23, 10.
(3) RV. 1, 38, 9.

ils marchent à la rencontre des guerriers de l'aurore, c'est-à-dire de la troupe brillante de ses rayons, qui sont comme des soldats armés d'arcs et de flèches; le roi de ces Athéniens idéaux, le fils de la terre, le soleil « qui a grandi sur l'acropole » les lance contre les sombres ennemis qui viennent de l'Ouest et du Nord, qui vont assiéger la demeure de l'Aurore : la lutte dure tout le jour, et sur le soir la terre semble engloutir à l'occident celui que le matin elle avait enfanté à l'orient; mais le repos est revenu sur la terre et dans les airs, les Eleusiniens sont vaincus, le chanteur est mort.

Ainsi dans cette légende, il n'y a que des êtres idéaux : l'histoire qu'elle raconte n'est pas humaine, elle est surhumaine et divine, c'est l'éternelle histoire de la lutte du soleil et du nuage, tant de fois et si poétiquement racontée dans toutes les mythologies; c'est la lutte d'Indra et des puissances qui font mouvoir et tournoyer les nuages, lutte à la suite de laquelle la terre est inondée et fécondée. Ces Athéniens et ces Eleusiniens ne sont pas des hommes ayant vécu dans des villes de pierre et « mangé les fruits de la terre »; ce sont des guerriers idéaux, au même titre qu'Eumolpe et son fils, que Posidôn père de ces derniers, que le roi fils de la terre, et qu'Athénâ, sa nourrice. Les auteurs anciens (1) ne pouvant pas dire que cette guerre était, sous d'autres noms, identique à la querelle d'Athénâ et de Posidôn, se sont contentés de dire qu'elle eut lieu en même temps : historiquement, cela est insensé, à moins de faire, comme Tzézès, de Posidôn et d'Athénâ un roi et une reine.

Je n'ai pas besoin de compliquer cette étude en traitant des additions faites à la légende par les traditions ioniennes. On disait en effet que dans la lutte les Athéniens

(1) Lycurg. in Leoc. — Isoc. Panath. — Hyg. F. 46.

avaient reçu des secours de Xouthos et de son fils Ion, auquel Athènes, par reconnaissance, avait accordé le droit de cité (1). Il est bon de comparer à cette tradition ionienne ce qui est dit du rôle des Yavanas dans le Râmâyana. On ajoutait qu'Ion, devenu tout puissant dans Athènes, avait partagé le peuple en quatre castes : les ouvriers, les laboureurs, les gardiens et les prêtres ; c'est précisément les quatre castes indiennes, qui n'apparaissent qu'à la fin de la période vêdique (2).

Il y avait sur l'acropole un groupe représentant Erechthée et *Immarados* combattant. On croyait que c'était Eumolpe, quoique ce fût Immarados, son fils (3). On y voyait aussi une statue d'Erechthée faite par Myron (4). La seizième métope, côté sud, du Parthénon représentait Erechthée qui tue Eumolpe.

Je crois le nom de ce dernier suffisamment expliqué par son rapprochement avec les Marouts et leur chef Rudra. M. Pott (5) rapporte à la racine *iš* le nom de *Immarados*, dont il regarde les deux *m* comme provenant de *sm*; c'est ce que prouve en effet l'autre forme de ce nom *Ismaros* (6). Celui-ci, écrit *Immaros* par Clément d'Alexandrie et *Immarnachos* par Arnobe (7), est une forme d'adjectif dérivée d'un substantif inusité ἴσμα, qui lui-même vient régulièrement de ἴσ. Cette racine veut dire mouvoir ou se mouvoir rapidement : *išmin* est un adjectif analogue, appliqué plusieurs fois aux vents dans le Vêda, et signifiant rapide, impétueux :

(1) Strab. 8.
(2) Strab. 8. — Hérod. 8. — Poll. 8, 9, 31.
(3) Paus. Att. 5.
(4) Paus. Béot...
(5) Zeitsch. 9, 415.
(6) Eus. Præp.
(7) Arn. 6.

tê vaçîmanta, išminô, abhîravô, vidrê priyasya mârutasya dhâmnas (1).

Ces êtres bien armés, impétueux, intrépides, ont trouvé le séjour aimé de Marut.

adhâ pitaram išminam rudram vôćanta çikwasas (2).

Les sages disent que leur père est l'impétueux Rudra.

Ἴσμαρος est donc l'Impétueux; ἰσμάραδος=*išmaratha*, au char impétueux; ἰσμάρναχος=*išmârṇasa*, au flot impétueux, c'est-à-dire qui répand la pluie en flots précipités.

Au point où nous sommes, il me semble possible de découvrir aussi la signification du nom d'*Eleusis*, que les anciens expliquent avec puérilité par l'arrivée, ἔλευσις, de Dêmêter, qui pourtant s'était arrêtée en beaucoup d'autres lieux; d'ailleurs on n'eût pas dans ce cas employé un mot en σις. Le nom d'Eleusis reproduit lettre pour lettre le sanscrit *arušî*, fém. de l'adj. *aruša*, rougeâtre. C'est une épithète du feu, d'Agni (appelé le taureau rougeâtre, *vršan aruša*), des chevaux d'Agni, de l'aurore et de ses chevaux, des coursiers des Açwins (Dioscures). Rudra est qualifié de rougeâtre, *aruša* (3). Le nuage rougeâtre, ennemi d'Indra, porte le nom propre d'*Aruša* (4) :

uta arušasya vi syanti dhârâs

Quand les gouttes du Rougeâtre tombent.

Parmi ses significations les plus ordinaires, le féminin *arušî* désigne les vaches rougeâtres de l'Aurore, ou, pour mieux dire, des Aurores, de celle du matin et de celle du soir : ces vaches sont répandues par le ciel comme sur une

(1) RV. 1. 87, 6.
(2) RV. 5, 52, 16.
(3) RV. 1, 114, 5.
(4) RV. 1, 85, 5.

prairie et se rassemblent au couchant où la lumière du soir leur donne une merveilleuse couleur de feu. Quand le ciel se couvre de nuées orageuses, elles prennent aussi cette teinte rougeâtre et viennent de l'occident. A Athènes, non seulement dans les jours d'orage, mais en temps ordinaire, on les voit souvent réunies autour des sommets des montagnes, sur le Cyllène, le Géranion et le Cithéron, s'étendant même jusqu'au Parnès et couvrant le pays d'Eleusis : quand vient le soir, elles rendent tout l'horizon du nord-ouest resplendissant de la lueur rougeâtre du feu. Il est donc très probable que *Eleusis* est identique à *Arušî*, comme *Athanâ* à *Ahanâ*, et désigne l'Aurore du couchant, souvent dépeinte dans les Hymnes par cette seule épithète, la Rougeâtre.

A la guerre des Athéniens et des Eleusiniens, qui est le grand acte militaire du règne d'Erechthée, les traditions rattachaient la légende d'Eleusis. C'est sous ce règne que Dêmêter, à qui le roi donna l'hospitalité, apporta le froment, σῖτος, en Attique : ce blé fut semé par Triptolème dans la plaine de Thria ; et, pour perpétuer le souvenir de ce bienfait, Erechthée établit les mystères d'Eleusis et consacra les nuits d'initiations (1).

Il établit encore d'autres cultes : sous lui on immola pour la première fois un bœuf à Zevs-polievs. Boutès, premier prêtre d'Athénâ-polias, était son frère. C'est à lui aussi qu'on rapportait la fondation du culte d'Aphrodite-némésis à Rhamnunte (2). Comme roi d'Athènes, il passait pour avoir institué le Prytanée. Les *boédromia* se fêtaient le jour où Xouthos, ou son fils Ion, avait porté secours aux Athéniens contre Eumolpe et ses compa-

(1) Hérod. 8. — Justin. 2. — Etien. Byz.
(2) Suidas.

gnons.(1). Enfin c'est sous lui que les Cécropides prirent le nom d'Athéniens, changement qui s'expliquera tout à l'heure. (2).

Sous le nom d'Erichthonios, Erechthée dressa dans l'acropole le célèbre ξόανον d'Athéna et institua les Panathénées (3). Il établit la fête d'Héphæstos et le culte de Γῆ κουροτρόφος, éleva à celle-ci un autel sur l'acropole et ordonna qu'on lui offrît toujours un sacrifice propitiatoire avant tout autre sacrifice (4).

Les quatre tribus, φυλαί, reçurent de lui les noms de *Dias*, *Athénaïs, Posidônias, Héphæstias* (5) : on peut remarquer qu'elles répondent aux quatre castes attribuées à Ion dont j'ai parlé ci-dessus, et que ces quatre noms, tirés de ceux des quatre divinités principales de la légende, expriment dans la langue sacerdotale les mêmes idées que les mots *prêtres, guerriers*, *laboureurs* et *ouvriers;* c'est en effet à *Div* que se rapportent les mots *dêva,* θεῖος et *devin;* Athénâ est la guerrière gardienne de la citadelle ; Posidôn est le dieu fertilisateur, φυτάλμιος, et Héphæstos est le patron des ouvriers.

J'ai maintenant à examiner l'origine et la signification des mots Ἐρεχθεύς et Ἐριχθόνιος. La terminaison de ce dernier a poussé les linguistes et les symbolistes dans la série des mots dérivés de χθών, la terre, voie tout à fait hasardeuse et qui mène à des difficultés grammaticales énormes. Il fallait d'abord comparer les deux mots grecs et l'on y aurait reconnu :

1° Que le second ε d'Ἐρεχθεύς manque de solidité, puis-

(1) Suid. — Harpocr. — Etym. M.
(2) Hér. 8. — Eusth. ad Dion. — Marcian. Perieg.
(3) Apd. 3... Hyg. p. astr.
(4) Suidas.
(5) Poll. 8, 9, 31.

que, non seulement il n'est pas dans Ἐριχθόνιος, mais de plus les anciens, soit dans les inscriptions, soit dans les manuscrits, ont souvent écrit Ἐριχθεύς; d'où l'on peut présumer que la véritable voyelle du mot est un ι bref;

2° Que la terminaison εύς se trouve dans beaucoup de mots grecs et que par conséquent le mot ne peut pas se diviser en ερι-χθ-ευς, attendu que χθ sont deux consonnes et n'ont pas par elles-mêmes la valeur d'une racine;

3° Que ces deux consonnes, dans tous les cas, ne peuvent pas représenter le substantif χθών, dans lequel le ν fait partie de la racine, comme *m* dans le sanscrit *kšam*, mot identique;

4° Que par conséquent Ἐρεχθεύς ne vient pas de ερι+χθών.

Or, il est bien admis que Ἐριχθεύς et Ἐριχθόνιος sont un seul et même personnage; mais de ce que l'on a dit quelquefois Ποσειδῶν-Ἐρεχθεύς et de ce que Posidôn est le dieu des tremblements de terre, il ne s'ensuit pas que le roi d'Athènes soit identique à ce dieu : car il n'y a rien dans sa légende qui ait rapport à ce phénomène. Il faut donc renoncer à cette filiation d'idées que la linguistique et l'archéologie condamnent également.

Nous venons de dire que εύς est une terminaison fréquente en grec, et que χθ n'est pas à lui seul une racine. Nous sommes par là conduits à diviser ainsi le mot : ε-ριχθ-ευς. L'autre expression devra se diviser d'après le même principe en ε-ριχθ-ονιος, dans lequel ονιος devra être discuté séparément, à moins qu'un rapprochement subit ne nous en dévoile immédiatement l'origine et le sens.

Je remarquerai que la Grèce entière, mais particulièrement les îles, la Grande-Grèce et la Thessalie, avaient conservé la tradition et le culte d'un personnage divin

dont la légende offre plusieurs traits communs avec celle d'Erechthée. C'est *Aristée,* Ἀριςταῖος, fils de la Terre et du Ciel, ou fils de Cyrène et d'Apollon, protecteur de l'agriculture, préservant les champs de la sécheresse, éducateur des abeilles, initié aux mystères de Dionysos et protégeant à la fois la vigne, les troupeaux et les oliviers. Ce personnage, dont je n'ai pas à raconter ici toute la légende, était fort anciennement adoré en Grèce, puisqu'il était regardé à Psophis en Arcadie comme le fondateur de la ville. Cicéron dit qu'il avait inventé l'huile, remplissant ainsi un rôle en relation avec celui d'Athénâ, qui avait planté l'olivier. Il y a donc d'assez fortes raisons de penser que Aristée était l'Erechthée d'une grande partie de la Grèce, et que les deux noms ont une même origine. Si cela est, le nom du héros de Céos sera tout à fait étranger au superlatif ἄριστος et se divisera lui aussi en α-ριστ-αιος, dans lequel le στ représentera le χθ du nom athénien.

Rapprochons ces mots du sanscrit. L'analyse nous montre que ε initial répond presque toujours à un *a,* comme dans *aham*=ἐγών, ἐγώ; *ahi*=ἔχις; *asmi*=ἔσμι, εἶμι; *açwa*=equus; etc.;

ἐρε=*ari;* exemple : *arita*=ἐρέτης, rameur;

χ=*š,* lettre qui n'existe pas en grec; exemple : αὐχμός =*ušma;* τεύχω=*twaš* dans *twašṭar,* en zend *tuštra;* βρέχω=*varšâmi,* pleuvoir; etc.;

Ainsi ἐρεχθ, qui forme le corps du nom d'Erechthée, est littéralement représenté en sanscrit par *arišṭ;* en effet, le θ ne doit pas soulever d'objections, puisque un τ ne peut pas suivre une aspirée; c'est pourquoi *ašṭau,* huit, s'écrit ὀκτώ, qui se prononce aujourd'hui ὀχθώ, tandis qu'il s'écrit *ohtau* en gothique, *acht* en allemand et *eight* en anglais, langues où la règle euphonique des Grecs n'existe pas. La terminaison ευς ne doit pas non plus nous arrêter : elle

serait *u*, *yu* en sanscrit; mais les noms grecs en ευς ont quelquefois une seconde forme en ος ou en ης, comme εὐβουλεύς ou εὔβουλος, Περσεύς ou Πέρσης. Par conséquent Ἐρεχθεύς répond exactement à *Arišṭa* qui est égal à Ἀριστεῖος.

Or *arišṭa* est un participe passé négatif, composé de *a* privatif et de *riš* endommager. Il signifie « non endommagé, non échancré, entier, » à peu près comme le latin *integer*. Il se dit du soleil, dont le disque est toujours entier, par opposition à celui de la lune qui est échancré dans ses phases. *Arišṭa* est souvent employé dans le Vêda pour signifier inaltérable, parfait (1). Dans un hymne de Gôtama (2), il est donné comme épithète aux Adityas, et particulièrement à Mitra, Varuna, Aryaman, les quatre autres étant cités au verset précédent. Quand il désigne le disque inaltérable du soleil, *arišṭa* prend lui aussi une seconde forme, *Arišṭanêmi*, signifiant « celui dont la roue, la jante de la roue, le disque n'est pas endommagé »; c'est le κύκλος ἡλίου, la roue du soleil, le disque du soleil, en un mot le soleil.

Il n'est pas impossible de ramener à ce composé la forme Ἐριχθόνιος, considérée comme abrégée d'Ἐριχθόνιμος : en effet l'*é* sanscrit et l'ι grec s'échangent souvent l'un pour l'autre, de même que l'*i* sanscrit et l'η grec. Quant au μ, il a pu tomber, comme l'*n* de *daxiṇa*=δέξιος; et cette chute a été d'autant plus facile que la langue vulgaire possédait déjà χθόνιος, mot très usité et appliqué comme adjectif à plusieurs divinités. Cette attraction des mots n'est pas rare dans les langues : M. M. Müller en cite un exemple remarquable dans le nom de *sans-venin* donné à une tour auprès de Grenoble; il omet seulement de dire

(1) RV. 6, 19, 4; 1, 112, 25.
(2) RV. 2, 27, 2.

que le Sanctus-Venantius, Saint-Venant, héros éponyme de cette bâtisse, s'appelle, dans le langage du Dauphiné voisin de l'Italie, *San-Venint,* d'où les Français et les gens du pays qui ne connaissent pas ce patois ont tiré l'expression fausse *sans-venin.*

Arišṭanêmi est le vrai nom du personnage qui nous occupe. Il est invoqué avec *Poûšan, Indra* et *Vṛhaspati* (1); puis viennent les *Maruts* et enfin *Aditi,* l'étendue sans bornes, mère des Adityas. Dans un autre hymne (2), c'est Indra lui-même, et dans tout le morceau Indra est pris manifestement pour le soleil. Ailleurs (3), le char à la roue complète peut être celui des Açwins; mais l'expression employée peut aussi bien se traduire par « cet *Arišṭanêmi* qui circule au ciel. » Au livre X (4), *Arišṭanêmi* est appelé *Târkšya,* qualifié *indravat,* pareil à Indra; son char est rapide comme la flèche; il est tantôt présent, tantôt absent; sur son passage il répand tous les biens et produit les êtres. Le Harivansa (5) fait de lui un fils de *Kaçyapa,* tandis que le Mahâbhârata et le Vishnu-purâna l'identifient avec Kaçyapa. Dans un autre passage (6), ce dernier poème en fait un roi, fils de *Ritujit.*

Târxya, identifié dans le Vêda (7) avec *Arišṭanêmi,* est un être mythologique figuré d'abord comme cheval et ensuite comme oiseau. Séparé d'*Arišṭanêmi* (8), il est fils de Kaçyapa et de Vinatâ; il a trois frères, *Arišṭanêmi,*

(1) RV. 1, 89.
(2) RV. 3, 53.
(3) RV. 1, 180, 10.
(4) RV. 10, 178.
(5) Har. 12468 et 1921
(6) VP. 390.
(7) RV. 1, 89, 6; 10, 178, 1.
(8) VS. 15, 8.

Garuḍa, Aruṇa, et une sœur, *Aruṇî : aruṇa,* qui signifie rougeâtre, est une épithète du matin, des bœufs et des chevaux du matin; comme substantif, c'est le cocher du soleil et le soleil lui-même; dans la poésie épique, il devient un roi de la race solaire. *Aruṇî* est la vache rougeâtre, l'aurore, l'attelage de l'aurore, et, au pluriel, les vaches d'Indra, qui sont les nuées. *Garuḍa,* qui du reste n'est pas nommé dans les Hymnes, est dépeint dans les épopées comme un oiseau divin, prince des oiseaux, servant de monture à Vishnou, éblouissant tous les dieux dès sa naissance et détruisant les serpents : il est assimilé à Târxya. Ainsi toute la légende de celui-ci se rapporte au soleil, à sa lumière, à son mouvement dans le ciel et à sa lutte contre les nuages. On est donc facilement tombé d'accord que *Arišṭanêmi* n'est autre que le soleil.

Erechthée aussi, soit par lui-même, soit par sa famille, est mêlé aux serpents et aux oiseaux. Lorsque les filles de Cécrops le découvrirent dans son berceau, λάρναξ, il était enveloppé d'un ou de deux serpents; sa vue les éblouit tellement qu'elles perdirent la raison et se précipitèrent de l'acropole. D'un côté, il était frère de *Procné* et de *Philomèle,* l'hirondelle et le rossignol; de l'autre, beau-frère de *Térée,* la huppe, fils d'*Arès,* en qui l'on a reconnu le Mars des Latins et le Marut du Vêda. Mais Erechthée étant devenu par sa localisation l'un des principaux personnages de la légende athénienne, y occupa plus de place que *Arišṭanêmi* chez les Indiens, tandis que ceux-ci développèrent beaucoup plus la même idée sous les figures de *Garuḍa* et du vautour *Jaṭâyu.* En effet, Erechthée (1) épousa Praxithéa, fille de Phrasimos et de Diogénie; il eut d'elle trois fils, Cécrops, Pandôros et Mêtion, et quatre filles, Procris, Créousa, Chthonia, Orithyie. Je ne veux

(1) Apd. 3, 15.

pas poursuivre l'étude de ces légendes jusque dans leurs dernières ramifications, d'autant moins qu'une partie de cette étude a déjà été faite. Mais les noms de Praxithéa, Phrasimos et Diogénie étant grecs et clairs par eux-mêmes, il y a intérêt à en saisir la signification. *Praxithéa* signifie l'œuvre divine, le saint-sacrifice; *Diogénie,* la fille du Ciel, nous est connue, nous savons que c'est l'Aurore; *Phrasimos* veut dire en grec un homme qui sait parler ou simplement qui parle; les Hymnes vont beaucoup plus loin : ils donnent au prêtre le même nom qu'à la parole, *gir,* en grec γῆρυς. Voilà donc l'ascendance d'Erechthée : le prêtre, en chantant l'hymne du matin, est dit épouser l'Aurore, fille du Ciel; il en naît l'œuvre sainte, que le Soleil Erechthée vient épouser à son tour, mêlant ses feux à ceux de la sainte cérémonie.

Par toutes les analyses qui précèdent, on voit que la légende d'Erechthée est une forme seconde du mythe d'Athénâ. Mais tandis que celui-ci demeura presque entièrement divin, celle-là prit une forme héroïque. Quand on raconta l'histoire d'Erechthée, on perdit de vue qu'il avait été le soleil avant d'être un roi d'Athènes; les Athéniens mythologiques, qui luttèrent contre de mythologiques éleusiniens, furent regardés comme les sujets de ce roi; le Marout Eumolpe devint le chef de race des Eumolpides; Boutès, frère d'Erechthée, fut l'ancêtre des Boutades, prêtres d'Athénâ, de Posidôn, d'Héphæstos et d'Erechthée lui-même. On n'en vint pas jusqu'à changer en héroïnes, ἡρῶναι, des divinités telles qu'Athénâ et Dêmêter, mais on les mit en relation directe avec les hommes, on les fit voyager parmi eux, converser avec eux, leur enseigner les arts et les métiers, et leurs descendants furent des hommes réels et historiques. L'orateur Lycurgue était un descendant de Boutès, bouvier céleste, premier pontife de l'Aurore et frère cadet du Soleil.

La même chose, au même temps, se passait chez les Indiens : ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, la fille née dans le sillon, Sitâ, la Coré des Indiens, devenait l'épouse de Râma; elle était enlevée par un ravisseur chimérique qui l'emportait à Ceylan; son époux entreprenait une immense expédition pour la reconquérir; il descendait jusqu'à la mer du sud et construisait un pont gigantesque pour passer dans l'île avec son armée. De ce pont on montre encore les piles, qui sont des îlots et des écueils; c'est le pont de Râma, et l'on appelle encore Râmṇadî un petit fleuve du continent sur le bord duquel Râma avait campé. Et cependant à l'origine, Sîtâ n'était que le blé, σῖτος, et Râma n'était que le Soleil.

II. Cécrops.

Erichthonios - Erechthée étant reconnu identique à l'*Arišṭanêmi* des Hymnes indiens, l'analyse du nom de Cécrops n'offre plus de difficultés sérieuses, parce qu'elle est appuyée sur un rapport entre les légendes aussi bien que sur les règles de la linguistique.

Le κ grec répond naturellement au *k* sanscrit, et je n'ai pas besoin d'établir de nouveau l'identité de l'ε et de l'α, lettre qui, dans l'intérieur des mots, équivaut aussi à l'o, lequel n'existe pas dans l'Inde. Il suffit de rapprocher les mots suivants :

kaṇṭ=κεντέω	*tarman*=τέρμα
tapas=τέφρα	*pari*=περί
nabhas=νέφος	*daxiṇa*=δέξιος

pour voir que κε répond à *ka*.

Le *ç* sanscrit, qui n'existe pas en grec, y a pour équivalent ordinaire le κ, comme dans :

çwan, çunas=κυών, κυνός	*çiras*=κέρας
çaru=κεραυνός	*çûra*=κῦρος, κύριος

çarvara=κέρβερος *çrudhi*=κλῦθι.

L'identité, moins fréquente cependant, du *y* sanscrit et de la liquide ρ ou λ existe dans des mots tels que φίλος= *priya;* purus=pûya; ἄλλος, alius=*anya*.

Ainsi Κεκρο=*Kaçya*.

Quant à la seçonde partie du mot, représentée par π, πο de Κέκροψ, Κέκροπος, plusieurs exemples nous mettent sur la voie de son origine; ainsi *upupa*=ἔποψ, la huppe, *pipâsâ*=διψα, la soif, et d'autres semblables. On est donc philologiquement en droit d'identifier Κέκροψ avec *Kaçyapa*.

Le nom du héros athénien n'a aucune signification en langue grecque, malgré les efforts qui ont été faits pour lui en découvrir une par des personnes qui ne connaissaient pas l'orient. *Kaçyapa* est un mot régulier, composé de *Kaçya* et de *pa*. *Kaçya,* forme de participe passé ou d'adjectif, est un des noms de la liqueur spiritueuse du sacrifice, du sôma; *pa* est la forme nominale ordinaire de *pî,* boire, à la fin des composés : *kaçyapa* est synonyme de *sômapa,* buveur de sôma. Ce nom se donne perpétuellement dans le Vêda aux prêtres qui boivent la liqueur du saint-sacrifice, et aux dieux qui sont censés la boire par la bouche d'Agni, c'est-à-dire du feu sur lequel on la répand. Ces dieux sont invoqués au lever de l'aurore; c'est l'aurore qui les éveille et qui les amène; ils viennent s'asseoir dans l'enceinte sacrée où l'oblation les attend, et là ils se réjouissent à boire le sôma, *sômapîtayê*. Le grand buveur, *pîtu* et *pîyu,* c'est le soleil, puisqu'il ne boit pas seulement le sôma, mais encore tous les liquides de la terre.

Il n'y a pas de doute que dans l'origine, et encore au temps des Hymnes, Kaçyapa fut le soleil levant, venant participer à cette communion matinale des Aryas au moment de l'aurore. Là il jouait le rôle de pontife et chantait

l'hymne sacré; beaucoup d'hymnes du Rig-Vêda lui sont attribués. Dans l'Atharva-Vêda (1) il est regardé comme un être supérieur et divin, identique au Prajâpati, c'est-à-dire au maître des créatures, et il est mis en relation avec la révolution du soleil.

Il épousa tour à tour les treize filles de *Daxa,* qui sont les treize constellations de la zône intertropicale (2), répondant aux douze mois de l'année et au mois intercalaire. Avec elles il engendre une foule d'êtres, qui sont, comme dans les légendes grecques, les représentants de la nature vivante.

Ce *Daxa* dont Kaçyapa épouse les filles est un âditya (3) et un prajâpati (4). Plus tard il fut dit fils de *Brahma* ou d'*Aja*, l'Incréé, ou de *Praćêtas*. Il fut identifié avec Vishnu (5) et mis parmi les Viçwadêvas. Il devint un législateur, un prince fils d'Uçînara (6), et enfin un brâhmane. Son nom peut être rattaché à la racine *dah* avec le suffixe *sa;* mais il se rapporte infiniment mieux au mot *daxiṇa,* δέξιος, qui en dérive, et il représente ainsi le mouvement général du monde étoilé vers la droite. C'est la même idée qui fit donner à Apollon le surnom de Λοξίας « celui qui va obliquement, » ou peut-être « celui qui va vers la droite. »

Kaçyapa est un des sept richis ou pontifes fabuleux des temps vêdiques. Il est donné comme père de Vivaswat et aussi de Vishnou, dans les épopées : le Râmâyana (7) ra-

(1) AV. 13, 3, 10.
(2) M. 9, 129.
(3) RV. 1, 89, 3; 2, 27, 1; etc.
(4) Çat. br. 2, 4, 4, 2.
(5) Har. 11815.
(6) BhP. 9, 23, 2.
(7) R. 1, 70.

conte une partie de sa légende ; le Mahâbhârata (1) expose ses relations avec la terre ; la Râjataranginî (2) raconte comment il mit à sec le Cachemire ; et l'on voit dans le Râmâyana (3) de quelle manière il priva la mer de ses vagues, c'est-à-dire chassa les nuages du ciel et produisit la sérénité. Sa paternité, par rapport à Vivaswat et à Vishnou, expliquerait à elle seule la nature première de Kaçyapa, puisque ces deux personnages vêdiques sont deux formes et primitivement deux épithètes du soleil : or, quand on dit qu'un dieu est père d'un autre dieu, on veut dire simplement que le phénomène ressortissant au premier précède celui qui ressortit au second. Ainsi, le soleil levant est regardé facilement comme père du soleil élevé dans le ciel, et Kaçyapa est dit père de Vishnou. Sa relation avec *Arišṭanêmi* est plus indécise, parce que ce dernier nom exprime seulement la forme toujours ronde et pleine du disque solaire, et que cette forme existe aussi bien au moment où le soleil se lève qu'à toute autre heure du jour. De là vient que *Arišṭanêmi* est tantôt considéré comme un être à part, tantôt confondu avec Kaçyapa.

Un dernier trait fixe entièrement les idées au sujet de celui-ci. Il est frère de *Paurṇamâsa,* et tous deux sont fils de *Marîći,* la lumière qui remplit l'espace. *Paurṇamâsa* est le patronymique de *pûrṇamasa,* la pleine lune, et signifie le jour de la pleine lune ; sa mère est *Sambhûti* (συνουσία), dont le nom marque bien la coexistence des deux astres sur l'horizon. *Pûrṇamâsa* est la pleine lune, dont le nom est masculin en sanscrit ; il a pour père *Dhâtar,* le créateur, le démiurge du monde, et pour mère *Anumati* qui, dans la liturgie, est la lune un jour avant

(1) Mbh. 13, 7232.
(2) Rtrg. 1, 25.
(3) R. 4, 41, 29.

la pleine (1). Or, le disque de la pleine lune peut être naturellement dit frère du disque du soleil, puisque ce jour là ils sont tous les deux complets aux deux points opposés de l'horizon.

Enfin, pour qu'il ne reste aucun doute sur la nature solaire de Kaçyapa, le Mahâbhârata (2) donne l'épithète de *Kâçyapêya,* fils de Kaçyapa, aux douze âdityas, qui, lorsqu'ils sont en effet douze, représentent le soleil dans ses douze stations zodiacales et ces stations elles-mêmes. Ce mot, par conséquent, désigne les levers cosmiques des douze constellations, c'est-à-dire le moment où elles se lèvent avec le soleil, et par conséquent Kaçyapa est le soleil même, le soleil levant.

Le personnage appelé *Kécrops* était commun, ainsi qu'Erechthée, aux différentes villes d'Athènes, notamment à celles de Béotie, où il était cru fils de Pandion, et d'Eubée, où on le disait fils d'Erechthée et de *Praxithéa.* Nous avons déjà vu que ce dernier nom signifie l'œuvre sainte; et en effet, le soleil levant est souvent considéré dans les Hymnes comme enfant de la cérémonie, parce que la prière du prêtre l'appelle au festin sacré et semble le produire. La légende de l'Attique est indécise, grâce peut-être aux exégètes et aux mythographes. Selon Apollodore (3), Cécrops est fils d'Erechthée et de Praxithéa, comme en Eubée. Pausanias (4) admet cette même origine, et ailleurs (5) il le dit fils de Pandion. Selon Aristophane (6) et Tzézès, il était autochtone et né des dents

(1) Nir. 11, 29.
(2) Mbh. 13, 7094.
(3) Apd. 3, 15.
(4) Paus. Ach. Att.
(5) Paus. béot.
(6) Aristoph. Guêp.

du dragon. Je n'ai pas besoin de réfuter ici l'opinion réfléchie mais non philosophique de Suidas, qui fait de Cécrops un égyptien, opinion admise sans examen et enseignée par beaucoup d'auteurs modernes. D'ailleurs, l'identité d'Erechthée et d'Erichthonios bouleverse de fond en comble ces prétendues restitutions historiques : car la division de Pandion en deux Pandions et de Cécrops en deux Cécrops étant dès lors impossible, il résulterait de là que Cécrops et Erechthée seraient réciproquement père et fils l'un de l'autre, et que Pandion serait compris dans ce cercle vicieux.

La liste de rois par ordre de filiation, adoptée par Pausanias, est la suivante :

Pandion I
Erichthonios
Pandion II
Erechthée
Cécrops
Pandion III
Lycos.

Dans cette liste on remarque facilement trois groupes :

Pandion I et Erichthonios
Pandion II et Erechthée
Pandion III et Lycos.

Cécrops reste en dehors et à part. Or, nous avons reconnu l'identité d'Erichthonios et d'Erechthée, et, d'autre part, la nature solaire de Lycos, père d'Apollon lycien. Nous devons donc conclure de là qu'Erichthonios, Erechthée et Lycos sont une seule et même chose, le soleil, la lumière ou le ciel, envisagés à des points de vue divers ; et que les trois Pandions sont un seul et même Pandion. L'édifice historique que les classificateurs de légendes se sont donné tant de peine à construire se trouve ainsi renversé : nous devenons libres de mettre

Cécrops avant Erechthée ou Erechthée avant Cécrops; ou plutôt nous nous trouvons en face, non plus de l'histoire, mais de la nature, dont les phénomènes, par leur succession, nous donnent la succession des rois idéaux qui les représentent. Or, il est bien certain que le soleil se lève à l'horizon avant de briller dans le ciel : par conséquent Cécrops serait roi avant Erechthée, si celui-ci était le soleil dans ses hautes stations. Mais comme le disque solaire peut à toute heure être appelé *Arišṭanêmi*, même avant son lever et après son coucher, il n'y a rien de surprenant à ce que l'ordre de succession entre les deux rois ait varié dans la légende et embarrassé les historiens. Nous avons vu qu'une confusion toute semblable existe dans la légende de Kaçyapa. En réalité, ces personnages ne sont ni antérieurs ni postérieurs l'un à l'autre; et il en est de même de Lycos.

La légende vraie est celle qui déclare Kécrops né de la terre, γηγενής, puisque c'est de la terre que semble sortir le soleil levant; et une preuve certaine qu'il était né longtemps avant Erichthonios, c'est que, à peine né, celui-ci est enfermé dans une boîte par Athénâ et confié par elle aux trois filles de Cécrops. Ce roi d'Athènes était appelé διφυὴς : la partie inférieure de son corps était celle d'un serpent. Les auteurs des temps postérieurs ont donné de cette figure toutes les explications imaginables : selon Suidas, il était à la fois grec et égyptien; selon Cédrenus, il savait deux langues; selon Athénée, il institua le mariage qui unit l'homme et la femme; selon Plutarque (1) il fut d'abord terrible et ensuite humain; selon Démosthènes (2) il unissait la prudence de l'homme à la force du dragon. Quand on connaît la signification à

(1) Plut. de Ser. vind. Deor.
(2) Dem. or. fun.

peu près constante du serpent dans la mythologie âryenne, la figure mixte de Cécrops et l'épithète de διφυής n'offrent plus aucune difficulté.

Ce fut sous son règne qu'eut lieu la dispute d'Athénâ et de Posidôn; c'est lui qui témoigna en faveur de la déesse et attesta qu'il l'avait vue planter l'olivier. Cette coïncidence de la lutte divine et de la présence de Cécrops est certainement très significative, car Athénâ, comme divinité de l'Aurore, ne reste pas longtemps sur l'horizon, et du moment où le soleil est levé, le combat de 'Aurore et du dieu des eaux est terminé; c'est donc en se levant lui-même de l'horizon que le fils de la terre Cécrops vient apporter son témoignage. Nous avons vu plus haut que, si la mer Erechthéide de l'acropole représente Posidôn, c'est-à-dire l'océan céleste, l'olivier est le symbole de la lumière éternelle, de la lampe sacrée et du feu de l'autel.

Ces trois choses, le triomphe de l'aurore, le lever du soleil et l'acte pontifical se produisant à la fois, et, d'autre part, leurs représentations idéales, à savoir la lutte d'Athénâ, le témoignage de Cécrops et la plantation de l'olivier, étant également simultanées, jettent un nouveau jour sur Kécrops et confirment son identité avec Kaçyapa.

Il en est de même du rôle religieux qu'il joue dans la légende. C'est lui, en effet, bien plus encore que Erechthée, qui institua les premiers sacrifices. Le premier, il éleva un autel chez les Athéniens (1); le premier, il dressa une statue à Athénâ. Il éleva, le premier, un autel à Saturne et à Ops, dit Macrobe, c'est-à-dire à Jupiter et à la Terre (2).

(1) Eus. præp. 10.
(2) Macr. 1, 10.

Il sacrifia, le premier, un bœuf (1), offrit comme *anathêma* le *xoanon* d'Hermès qui était dans le temple d'Athénâpolias (2), dressa un autel à Héphæstos, qui est Agni (3). C'est lui, dit Eusèbe, qui donna à Dieu le nom de Zevs (4); Pausanias dit seulement que Cécrops donna à Zevs le nom d'*hypatos,* Très-Haut, et établit qu'on n'immolerait en son honneur aucun être vivant, mais qu'on lui offrirait seulement des gâteaux sans vin. Le bœuf qu'on lui sacrifiait était « une sorte de gâteau fait de miel et de farine, et ayant des cornes. » (5).

Le caractère sacerdotal de Cécrops est donc aussi fortement marqué que celui de Kaçyapa. Une légende ajoutait qu'il avait épousé *Mêtiadousa,* fille d'*Eupalamos* (6), et qu'il avait eu d'elle un fils, *Pandion,* et trois filles, *Créousa, Orithyia* et *Procris.* Une autre légende (7) lui donnait pour femme Agraulos, fille d'Actæos, pour fils *Erysichthon,* et pour filles *Agraulos, Ersé* et *Pandrosos.* Le parallélisme de ces deux légendes nous porte à croire qu'elles peuvent bien être la même, se répétant sous d'autres noms, et répondant à une même série de phénomènes naturels. Nous en parlerons plus bas.

Les noms de *Mêtiadousa* et de *Eupalamos* semblent assez clairs, quand on songe que des noms de signification toute semblable sont donnés dans l'Inde à l'hymne et au prêtre officiant. Le prêtre y est appelé « habile » parce qu'il lui fallait une certaine adresse pour bien exécuter tous les actes du sacrifice; la liqueur sacrée est dite « en-

(1) Eus. Chr. I. — Isid. Sev. — Orig. 8, 11.
(2) Paus. Att. 27.
(3) Plat. Prot. 13.
(4) Eus. Chr. 1.
(5) Hésych. — Poll. 6, 11. — Diog. L. Empéd. 8.
(6) Apd. 3, 14, 2. — Tzez. Chil. 1, 4.
(7) Apd. 3, 14, 2.

fant des dix mères », c'est-à-dire des dix doigts qui expriment le jus du sôma. L'hymne porte souvent le nom de *sumati* et de *sušṭuti*, mots à peu près synonymes de μητιάδουσα, puisque *mati*=μῆτις et que ᾄδω est la traduction de *stu*, chanter, contenu dans *sušṭuti*.

Je vois dans l'Agraulos, que les mythographes donnent un peu timidement pour femme à Cécrops, et qu'ils disent fille d'Actæos, un dédoublement de celle qui était sa fille et qui avait son sanctuaire dans une caverne de l'acropole. En effet, cette ancienne Agraulos n'a pas de légende, et paraît avoir été introduite après coup pour expliquer la filiation des trois Cécropides. Si, du reste, elle a eu quelque réalité dans les anciens mythes d'Athènes, les explications qui seront données plus loin sur sa fille, lui seront en partie applicables et pourront éclaircir son mythe particulier.

Pour en finir avec la légende de Cécrops, il me reste à dire un mot de ses trois filles, Pandrosos, Ersé et Agraulos, toutes trois honorées sur l'acropole d'Athènes. Leur histoire locale se réduit presque à un seul évènement. A peine né, Erichthonios fut enfermé par Athénâ dans une boîte, κίστη, κιβωτιον, λάρναξ, qu'elle donna à garder aux trois jeunes filles, en leur défendant de l'ouvrir. Pandrosos se soumit à l'ordre de la déesse; la curiosité vainquit les deux autres; elles ouvrirent la boîte et y virent Erichthonios entouré d'un serpent. La peur les saisit, et dans leur égarement elles se jetèrent du haut du rocher. Les Athéniens gardèrent le souvenir de l'endroit où elles s'étaient précipitées : elles y eurent un sanctuaire dans une grotte qui existe toujours, et que j'ai décrite au chap. Ier. La fidèle Pandrosos fut honorée à côté d'Athénâ dans l'Erechthéum, avec son père, dont on

y voyait le tombeau (1). Ersé donna son nom aux deux jeunes filles, qui sous le nom d'*Errhéphores* ou *Ersé-phores*, habitaient dans l'enceinte d'Athénâ-polias, et brodaient le péplos de cette déesse.

La légende d'Erichthonios et celle de Cécrops étant élucidées, celle des Cécropides s'explique en grande partie d'elle-même, attendu que sur trois noms, deux sont grecs et ont une signification assez claire. Πάνδροσος ne signifie pas *Allthau*, comme le prétendent les exégètes allemands : cette traduction ne serait admissible que si le second mot composant était un adjectif, comme dans πανάγιος, πανάμωμος. Πάνδροσος n'est donc pas un substantif : c'est un adjectif formé comme πανάργυρος, πανάρετος, πάνδωρος. Cette classe de mots commençant par παν répond, comme nous l'avons déjà dit, à une classe analogue de mots sanscrits commençant par *viçwa* ou *sarwa*, tout. Ces derniers mots ne pouvant être ni écrits en grec, ni même prononcés par une bouche grecque, ont dû faire subir à tous leurs composés un sort commun, celui d'être traduits en langue vulgaire. Je crois que c'est là ce qui explique ce mélange de noms helléniques et de noms étrangers qui se remarque dans les mythes et dans les anciennes légendes de la Grèce. Toutes les fois que le nom âryen a pu être conservé, même avec des modifications assez profondes, il l'a été ; quand il n'a pu l'être, il a été remplacé par son équivalent hellénique. Quelquefois, les deux termes continuaient d'exister simultanément : nous trouvons dans Homère cette distinction de deux langues, l'une vulgaire, ou langue des hommes, l'autre sacerdotale, ou langue des dieux ; Homère établit ce contraste à

(1) Arn. Gent. 6, 66. — Clem. Alex. Coh.— Paus. Att. — Théod. Thir. 8.

propos du nom d'un oiseau que les hommes, dit-il, appellent περκνόπτερος, et les dieux κύμινδις. Πανδροσος est dans un de ces trois cas; et si, comme il y a beaucoup de raisons de l'admettre, elle est la même que Créousa, c'est dans le dernier cas qu'elle se trouve, puisque κρέουσα n'est pas un mot hellénique, malgré sa forme de participe présent. Le mot Πάνδροσος répond à un mot tel que *sarwarasâ, viçwarasâ,* signifiant « toute pleine de rosée, de séve, de force productive », et appliqué à la terre, aux plantes, à toute la nature au sortir de la nuit. Quant à Créousa, sa forme de participe présent serait bien réelle, et sa racine est la même que celle du latin *creare;* c'est la racine *kṛ, kar,* faire, produire; elle donne lieu à plusieurs noms védiques étrangers à notre sujet.

Ἕρση ou Ἔρση est également un nom grec. Quoique Hésychius l'explique par δρόσος, νοτία, ὁμίχλη, je ne crois pas qu'il ait jamais signifié rosée. La triple traduction de cet auteur est une preuve qu'il ne connaissait pas le sens d'ἕρση : en effet δρόσος est bien la rosée des nuits sereines; mais νοτία est l'humidité qui se dépose sur les objets froids, quand vient à souffler légèrement le vent du sud, νότος; ὁμίχλη formé de ὁμ (débris de *sam*) et de ἀχλύς, est le brouillard. Voilà trois phénomènes bien différents et qui ne peuvent guère être rendus par un seul et même mot. Homère dit (1) κατὰ δ'ὑψόθεν ἦκεν ἐέρσας ἐξ αἰθέρος, il fit tomber du haut du ciel des gouttes de pluie; et ailleurs (2), στιλπναὶ δ'ἀνέπιπτον ἐέρσαι, de brillantes gouttes de pluie tombaient. La pluie est appelée Διὸς θυγάτερ ἕρσα (3) pluie, fille de Zevs. On disait en crétois ἀέρσα et ἀέρσακος.

(1) Il. Λ, 53.
(2) Il. Ξ, 351.
(3) Nic. Al. 582.

Tous les linguistes s'accordent aujourd'hui (1) à reconnaître dans ces mots le sanscrit *varša, varšika,* pluie, pluvieux. La racine de *varša* est *vṛš,* qui répond au grec vulgaire βράχω arroser, pleuvoir, βροχή la pluie. Dans *vṛš*, le *ṛ* en se développant devient *ar,* ou *ra*, ou même *ara,* et fait en zend *éré*, comme dans *bérézat*=scr. *vṛihat*. Le grec, qui ressemble toujours plus au zend qu'au sanscrit, a pris des *e*, comme chez les Iraniens, et fait ἔρση ou même ἕρση. Mais en français on dit une *averse,* scr. *âvarša,* et en Normandie on dit encore « il verse » (*varšati*) pour il pleut.

Reste Ἄγραυλος. Ce nom a une apparence grecque, puisqu'on peut le tirer de ἀγρός, comme ἀγροικός et d'autres, et de αὐλός vallon, ou αὐλή bergerie. En ce sens c'est un adjectif signifiant « qui stationne dans les champs » et appliqué ordinairement aux bœufs et aux bergers. Hésychius rend ἄγραυλος par ὕπαιθρος et ἔρημός, sans dire pourquoi, et aussi par ἀγλαός, λαμπρός. Pour obtenir ce dernier sens, il faut supposer que ἄγραυλος est une interversion de ἄγλαυρος, et en effet les anciens ont quelquefois écrit ainsi le nom de la fille de Cécrops. On doit observer néanmoins que si cette orthographe était la vraie, le mot aurait l'accent sur ρός comme les autres adjectifs ainsi formés. Je pense donc que si les Français l'ont adoptée, c'est parce que Aglaure est plus agréable à l'oreille que Agraule. Mais Ἄγραυλος n'en est pas moins l'orthographe de beaucoup la plus usitée chez les Grecs, et l'on a toujours dit ἀγραύλιον en parlant du sanctuaire de cette jeune fille. Le même nom se trouve dans celui d'un dême de la tribu Erechthéide, Ἀγρύλη, qui s'écrivait aussi Ἀγροίλη et Ἀγραύλη (2), et Harpocration regarde le nom de ce dême

(1) Curt. Etym. 180, 322.
(2) Harpocr. — Etienne Byz. — Hésych.

comme tiré de celui de la fille de Cécrops. Cette opinion est fausse, car Ἀγραύλη n'est qu'un féminin d'Ἄγραυλος, et Ἀγρύλη est une forme plus légère et plus primitive que Ἀγραύλη, puisque αυ est le gouna de υ.

Mais ces formes diverses ouvrent une voie à nos recherches : car elles montrent de quelle manière s'était faite la dérivation du mot Ἄγραυλος et excluent l'idée de ἄγρος +αὐλός. Si αυ est venu de υ, ce qu'on ne peut guère révoquer en doute, λος est un suffixe bien connu et le primitif d'Ἄγραυλος est Ἀγρυ. Or *Agru, Agrû*, existe dans le Vêda, comme nom propre et comme nom commun. Il signifie jeune fille, femme non mariée (1) : on dit les cinq demoiselles pour signifier les cinq doigts de la main qui expriment le jus du soma (2). — Ailleurs *agrû* signifie cours d'eau, rivière, torrent (3), et on lui compare les libations du matin. Comme personnification, *Agrû* est citée dans deux hymnes attribués à Vâmadêva et adressés à Indra : un des deux (4), cité plus haut, est celui où il est dit qu'Indra a tué l'Aurore; au verset 16, l'auteur parle de *Parâvṛkta,* fils d'Agrû; et dans l'hymne 19e du même livre (5), il parle du fils d'Agrû, sans le nommer. Le dictionnaire de MM. Boethlingk et Roth ne cite pas ce nom et le regarde sans doute comme un simple participe passé de *parâvṛj*, égarer ou s'égarer de sa route. Il n'en est pas moins certain que Agrû n'est autre chose que la nuée où est enfermé Ahi, la cavité où il se tient et d'où Indra le fait sortir violemment. D'un autre côté, comme dans les exemples cités Agrû signifie le torrent, le ruisseau, on peut penser que, même appliqué à la nuée, ce mot la dé-

(1) RV. 5,44,7; 7, 96, 4.
(2) RV. 9, 1, 8.
(3) RV. 7, 2, 5; 1, 191, 14.
(4) RV. 4, 30.
(5) RV. 4, 19, 9.

signe au moment où elle laisse tomber ses eaux, et qu'ainsi, même alors, il désigne plutôt les torrents de la pluie que le nuage suspendu au ciel.

Par conséquent *agrô la,* dérivé régulier d'*agrû,* signifie le torrent lui-même, l'eau qui coule dans les ravins après les pluies d'orage suscitées par Indra. En zend *aghrû* a le même sens qu'en sanscrit. Ce sens paraît confirmé par la situation topographique d'Agrylé, que les archéologues s'accordent à placer sur la route moderne de Syriani, au pied de l'Hymette et tout près de l'Eridan : celui-ci est le principal ravin aboutissant à l'Ilissus (1). Ce dême était double et divisé en haut et bas : la haute Agrylé devait occuper une colline sur la rive droite du torrent, et la basse Agrylé, le bord même du ravin.

Nous pouvons maintenant saisir l'ensemble des phénomènes personnifiés dans les trois filles de Cécrops. Erichthonios étant le soleil, la boîte dans laquelle Athénâ l'enferme dès sa naissance ne peut être que les nuages qui, dès l'aurore, dérobent le soleil à la terre. Si à ce moment l'acropole est couverte et imprégnée de rosée, celle-ci demeure paisible sur les plantes et les buissons du rocher, principalement sur cette pente nord où est la mer Erechthéide dans l'enceinte d'Athénâ-polias. Mais si la boîte s'ouvre et que le soleil échauffe la terre et la nuée, celle-ci commence à tournoyer comme si elle était prise de vertige, la pluie tombe, le torrent du ciel se précipite; il descend la pente rapide du rocher, suit le ravin, et, parvenu à l'escarpement, il tombe en partie au dehors, en partie dans le trou qui aboutit à la caverne d'Agraule. L'examen des rochers décrits au chapitre Ier prouve que dès les plus anciens temps les eaux de la pluie suivaient en effet cette voie. Les sels calcaires dont elles se char-

(1) Hanriot. Dèmes, p. 68.

gent en chemin se déposent sur les parois des rochers et de la grotte, qui est en effet pleine de stalactites. Ainsi la fin de la destinée d'Agraulos fut d'être changée en pierre (1).

Je pense qu'il faut rapporter à la même racine le nom du fabuleux pélasge *Agrolas,* qui avec *Hyperbios* fortifia l'acropole. Le nom de ce dernier, qui veut dire très fort, est manifestement fait à plaisir. Quant à l'autre, ce qui l'explique c'est que la dépression en forme de ravin, qui est au-dessus de l'Agraulion, offrait un point attaquable qu'il fallut fortifier de bonne heure : avec les remparts de l'ouest où furent plus tard les Propylées, cette portion de mur était la plus importante de toute l'enceinte, et celle où l'on avait sans doute entassé les plus grosses pierres.

La légende des filles de Cécrops met deux d'entre elles en relation avec certaines divinités, Agraulos avec Arès, qui eut d'elle Alkippé, violée par Halirrhothios, fils de Posidôn; Ersé avec Hermès, qui eut d'elle Képhalos, l'amant de l'Aurore. On verrait naître de ces derniers toute une lignée de personnages solaires, Tithôn, Phaétôn, Astynoos, Sandakos, etc. Mais ces récits n'intéressent plus la légende de l'acropole dans les limites de laquelle je veux me renfermer. Je ferai seulement remarquer que l'union d'Agraulos avec Arès est parfaitement naturelle, si cette fille est l'onde qui se précipite de la montagne céleste, de la citadelle d'Ahi, c'est-à-dire du nuage, puisque Arès, qui est Mars, est le Marut des Hymnes, et que ces torrents de pluie sont accompagnés d'un vent violent.

Le temple de Pandrosos était contigu à celui d'Athénâpolias, et par conséquent identique à celui de Posidôn et

(1) Ov. Mét. 2.

attenant au portique nord, où se voient la mer Erechthéide et le coup de trident. Le tombeau de Cécrops faisait aussi partie de l'Erechthéum et était à côté du temple, παρὰ τὴν πολιοῦχον αὐτήν (1); celui d'Erichthonios était dans le temple, ἐν τῷ ναῷ τῆς πολιάδος. On doit donc regarder comme étant le Cécropion la prostasis ou petit édifice en saillie dont le couvercle plat est soutenu par six caryatides.

Cécrops avait donné à la ville ou au pays le nom de Κεκροπία : la terre porte aussi le nom de *Kâcyapî dêvî* (2) ou simplement de *Kâcyapî* (3), mot que le grec reproduit littéralement. La Crète s'appelait aussi *insula Cecropia* (4) et ainsi la légende n'était pas limitée à la seule acropole d'Athènes. Celle-ci s'était appelée Ἀκταῖα, et, dans l'origine, se nommait simplement ἄστυ : je n'ai pas besoin de dire que ce mot n'a absolument rien d'égyptien, qu'il ne se trouve pas dans le vocabulaire de l'Egypte, et que tous les philologues contemporains l'ont reconnu dans le sanscrit *vastu* (rac. *vas,* habiter) qui a la même signification.

III. Pandion.

Pandion occupe beaucoup moins de place dans la légende athénienne que Cécrops et Erechthée. Il n'avait de temple ni dans la ville ni sur l'acropole; il n'y était adoré dans le temple d'aucune divinité; son tombeau était à Mégares (5). Une statue dans la citadelle, voilà tous les honneurs qu'il y avait reçus.

(1) Théod. 8. — Arnob. 6, 6.
(2) Hariv. 10645.
(3) Ak. 2, 1, 2. — H. 937.
(4) Plaut. Trin. 4, sc. 2.
(5) Paus. 1, 53.

Pausanias compte trois Pandions, dont le premier est père d'Erichthonios; le second, père d'Erechthée, et le troisième, père de Lycos. Selon Apollodore, le premier Pandion avait épousé *Zeuxippé,* qui est l'aurore; le second eut pour femme *Pélias,* fille de Pylas le Mégarien, et eut d'elle Egée, Pallas, Nisos et Lycos (1). Selon le même auteur, un Cécrops était fils d'Erechthée, Erechthée était fils de Pandion, et celui-ci avait succédé à Erichthonios, précédé lui-même du grand Cécrops, autochthone et premier roi de l'Attique. On voit que la dissidence entre les deux auteurs n'est pas grande, et que l'un et l'autre ont peut-être puisé à une même source alexandrine.

Mais l'identité reconnue d'Erechthée et d'Erichthonios a bouleversé toutes ces filiations artificielles : elle a réduit tous les Cécrops à un seul, et par conséquent elle identifie également tous les Pandions. Si l'on rapprochait les documents laissés par les divers auteurs, il serait absolument impossible d'établir aucune liste régulière. Car si les historiographes ont donné l'apparence de dynasties humaines à ces familles d'êtres célestes ou idéaux, d'autres se sont contentés de recueillir les traditions : selon Euripide (2), Pandion est fils de Cécrops; selon Hygin (3) il est fils de Zevs et de la Lune; selon Pline (4), il est fils de Lycos; selon Thucydide (5) et Anacréon, il est fils d'Erichthonios.

Le dédoublement des prétendus rois d'Athènes, opéré par de prétendus historiens, était inutile : car, une fois admise l'identité des fils, celle des pères en est une consé-

(1) Strab. 9. — Eusth. Il. B'.
(2) Eur. Sup. 6.
(3) Hyg. f. præf.
(4) Pl. 26, 23, 26.
(5) Thuc. 2, 29. — Anac. 20.

quence rigoureuse. Mais l'impossibilité où l'on était alors de comprendre le sens de mythes dont le Vêda seul nous a donné la clé, faisait voir des contradictions et des entassements de faits qu'un historien raisonnable ne pouvait pas admettre. Aujourd'hui ces contradictions s'effacent, et ces faits légendaires qui semblent s'accumuler les uns sur les autres finissent par se résoudre en un seul et même fait. La vraie question n'est donc pas de savoir si Pandion est antérieur ou postérieur à Cécrops, mais de reconnaître sa vraie nature et son origine mythologique.

Le nom de Πανδίων est grec : on y reconnaît immédiatement παν comme dans Πάνδροσος, Πάνδωρος, etc.; διων est, selon toute vraisemblance, dérivé de la même racine que Διός, gén. de Ζεῦς, que εὔδιος, en sanscrit *sudiva,* et que le latin *divum* dans *vivere sub divo;* seulement διων a la forme d'un dérivé : l'ι est long et par conséquent il répond exactement au latin *divus* et au sanscrit *dêva.* Nous avons déjà vu que παν est la traduction de *viçwa :* donc Πανδιων=*viçwadêva.*

Ce mot est appliqué dans le Vêda, comme nom générique, à un grand nombre de divinités mâles et quelquefois femelles, personnifiant les phénomènes du ciel ou se rapportant au feu sacré. Ce sont principalement Agni, l'Aurore avec la Nuit, les Âdityas, les Açwins, Indra et les Maruts, quelquefois Aditi et même Ilâ. Ceux qui sont le plus souvent nommés comme Viçwadêvas, ce sont : Agni, Mitra, Varuna et Aryaman, grands âdityas du ciel infini. Si le Pandiôn athénien résume dans son unique personne l'idée commune à tous les viçwadêvas, il ne peut représenter que cette lumière éternelle et immense qu'à toutes les époques les peuples âryens ont supposée remplir l'espace, et dont il est longuement parlé dans un bel hymne attribué précisément à Kaçyapa, fils de *Marîći.*

On sait que beaucoup d'hymnes portent des noms d'auteurs imaginaires, et que ces attributions ont été faites dans un temps où, le vrai auteur d'un chant ayant été oublié, on lui substitua quelqu'une des antiques figures la plus en rapport avec l'idée principale de ce chant. En effet, Kaçyapa, comme nous l'avons vu, est le soleil sortant de la lumière infinie, qu'il anime de ses rayons et qu'il rend visible. Ce *Marîći,* père de Kaçyapa, n'est que cette lumière elle-même. Le plus souvent, comme l'a expliqué M. Weber (1), le mot *marîći* est un nom commun et sans aucune idée de personnification, signifiant la matière lumineuse, indivise et invisible par elle-même, qui remplit les espaces du ciel et que les rayons des astres ou du feu traversent et rendent saisissable à nos yeux. Dans un sens plus restreint et surtout au pluriel, ce sont les rayons de lumière : *marîćînâm padam* est le foyer d'où les rayons partent ou sont toujours prêts à partir; on a dit *arkamarîćayas, sômasya marîćayas, agnês marîćyas,* les rayons du soleil, de la lune, du feu, rayons qui se répandent en sphère de tous côtés autour du point lumineux.

Personnifié, *Marîći* est un prajâpati, un fils de *Swayambhû* ou de *Samrâj,* qui est l'Etre existant par lui-même. Il est identique à *Manu-hairaṇygarbha,* dont les Viçwadêvas sont la postérité. Il est un des sept Richis ou pontifes et poètes divins, auteurs des sacrifices primordiaux et fils de l'éternel Brahma. Enfin nous avons vu qu'il est père à la fois de Kaçyapa et de Paurnamâsa, c'est-à-dire du Soleil levant et de la pleine Lune dans leur rapport avec le saint sacrifice.

On voit que l'idée fondamentale exprimée par les mots Πανδίων, *Viçwadêva* et *Marîći* est la même. Seulement *Marîći* et Pandiôn sont individuels, tandis que, dans le

(1) Ind. Stud. 9, 9.

Vêda, *viçwadêva* est un mot applicable à plusieurs divinités. *Marîći* ne pouvant pas être prononcé en grec, non plus que *viçwadêva,* il fallut bien que le peuple eût un mot désignant le même personnage et exprimant la même idée : ce mot est Πανδίων. Ces explications étant données, la parenté de Pandion se comprend d'elle-même : comme lumière indivise, il est père de Céphale, de Cécrops, d'Erechthée, de Lycos. D'une autre manière, comme centre rayonnant, il peut être dit fils de Lycos, de Zevs, de Cécrops même et d'Erichthonios. Dans ces deux filiations, qui semblent se contredire, l'idée est la même, le point de vue est seul changé.

Il faut donc réunir en une même légende tous les faits répartis par l'école historique entre deux ou trois Pandions. Trois caractères distinguent ce personnage, tout semblable du reste à ceux que nous avons constatés chez Erechthée et Cécrops : il accueillit des divinités et institua des fêtes; il fit des guerres au nord-ouest, il eut une postérité nombreuse et signalée par ses aventures. Ce fut en effet pendant le règne de Pandion que *Dêmêter* et *Dionysos* vinrent en Attique, c'est-à-dire que sous la voûte lumineuse du ciel croissent le froment et la vigne. C'est *Icarios* qui, ayant donné l'hospitalité à Dionysos, reçut de lui en présent un cep de vigne et l'art de faire le vin. On racontait qu'Icarios, en ayant fait boire à des bergers, ceux-ci devinrent ivres et furieux, tuèrent Icarios et l'enterrèrent. Sa fille Erigone le cherchait en vain; la chienne Maira le lui fit retrouver; Erigone le pleura et se pendit : là-dessus, les Athéniens établirent la fête appelée αἰώραι, les Balançoires (1).

Ce récit fait le pendant de celui qui se rapporte à Dêmêter et à l'enlèvement de Coré; mais il a pris moins

(1) Hésych.

de place dans les légendes, parce que le culte de Dionysos existait plus complet sous une autre forme. Le nom de la fête indique bien qu'il s'agit ici de la branche de vigne suspendue à ses appuis; méthode fort employée en Italie, mais à peu près inconnue en Grèce : Erigone est la vigne elle-même ou mieux la grappe, identique à la Sémélé de la légende thébaine; la mort et la disparition du père semblent se rapporter à la taille de la vigne et au repos de la végétation pendant l'hiver. Il faut observer que le mot Ἠριγόνη est formé autrement que Ἠριγένεια : dans celui-ci, qui veut dire l'aurore née de la lumière, la première partie du mot signifiant lumière, γένεια a un sens passif; dans ἠριγόνη, la première moitié est la même; mais γόνη a un sens actif, et le mot entier signifie : « qui engendre la lumière ». Quant à sa valeur idéale, Ἠριγόνη peut s'interpréter de deux façons : en effet, la grappe produit le vin qui est la liqueur du sacrifice; cette liqueur, versée sur le feu, lui fait jeter de grandes flammes lumineuses; mais au même moment l'aurore se produit dans le ciel et semble naître par la vertu du sacrifice; les deux lumières se mêlent (1). Laquelle des deux est produite par Erigone? Toutes deux sans doute, car elles sont simultanées et naissent sous le règne de Pandion, c'est-à-dire avant la naissance de Cécrops.

Quelques mots seulement sur *Dionysos,* dont le nom a donné lieu à tant de suppositions anciennes et modernes. S'il s'agissait ici d'un « dieu de Nysa », on dirait tout au plus Nysodios et non pas Dionysos. Mais je ne crois pas que sous sa forme pure δι, διο, cette racine ait jamais signifié « un dieu ». Elle veut toujours dire lumière, et surtout la lumière du ciel, Zevs. Il faut donc penser que

(1) Comparez un grand nombre d'hymnes à Agni et à l'oraison pascale *ô vere beata nox.*

la première partie du nom veut dire lumière, ou Zevs, ou l'un et l'autre. En effet, Bacchus est ordinairement dit fils de Zevs et quelquefois d'Hélios, le soleil. Son identité avec le sôma des Hymnes, et le haoma de l'Avesta ne fait plus de doute pour personne; de sorte que la mystique de sôma peut expliquer en grande partie celle de Dionysos : les épithètes de ὠμάδιος et ὠμηστής se rapportent certainement au mot sanscrit et non à l'idée de cruauté ou de crudité; son nom Σάβος (Σαβάδιος, Σαβάζιος) est identique à *savas,* qui est le sôma lui-même (*su, sav,* extraire), extrait de la plante du même nom. Aujourd'hui en Grèce, saint Sabas, Σαβας, a des chapelles dans beaucoup de lieux plantés de vignes, et il se fabrique une espèce de vin appelée σαβαδιανός. C'est donc aussi dans cet ordre d'idées qu'on a le plus de chances de trouver l'origine de la seconde moitié du mot Διόνυσος. Je rencontre deux difficultés à le faire venir de *div-anuja,* « fils de Zevs » : on voit quelquefois en grec le ζ remplacé par un σ, mais cela est rare, surtout quand le ζ vient d'un *j* sanscrit; de plus l'*u* de *anuja* est bref et celui de Διονυσος est long. Toutefois, cette étymologie, outre l'avantage de représenter exactement l'origine de ce dieu, fils de Zevs, c'est-à-dire de la lumière céleste, aurait celui de rendre compte des deux orthographes Διόνυσος et Διώνυσος, puisque l'on pourrait dire en sanscrit *Divanuja* et *Divânuja* également. Enfin elle expliquerait la légende qui rapporte la descente de Bacchus, c'est-à-dire la naissance et la formation du vin, au règne de Pandion.

Une tradition rapporte au même règne la descente de Dêmêter et la culture du blé. Cornutus et Ovide (1) racontent comment la déesse fut reçue à Eleusis, et comment le blé donné par elle à Triptolème fut répandu par

(1) Mét. 5.

lui dans tous les pays, au moyen d'un char traîné par des dragons ailés. Selon Justin (1) et Diodore de Sicile (2), le fait eut lieu sous Erechthée, et Nonnius (3) ajoute qu'en signe de joie Erechthée chantait, en s'accompagnant de la cithare, un hymne paternel. Il y a donc confusion dans les légendes. Je n'ai pas à revenir sur celle d'Eleusis, dont j'ai déjà parlé; mais si l'on suivait les généalogies de l'école historique, il faudrait, comme elle l'a fait, dédoubler Pandion, parce que Triptolème et Kéléos lui seraient postérieurs de plusieurs générations.

Je ne raconterai pas non plus la guerre de Pandion avec Labdacos, ni l'histoire de Térée le thrace, de Procné et de Philomêle, filles de Pandion et sœurs d'Erechthée et de Boutès. La guerre de Labdacos est la reproduction plus obscure et moins attique de la lutte des Athéniens et des Eleusiniens. Quant à la légende de Procné, elle a été étudiée par d'autres, et ne se rattache qu'incidemment à celle d'Athènes; elle finit cependant par l'arrivée dans cette ville des deux sœurs infortunées : identiques pour le sens à Ersé et Agraulos, elles y moururent à force de pleurer.

Actæos, beau-père de Cécrops, dont Pandiôn est le père, mérite une étude particulière.

Régulièrement, ἀκταῖος est un adjectif dérivé de Ἀκτή, et signifie « attique » (4), il est synonyme de ἀττικός. Ἀκτή est un ancien nom de l'Attique, ainsi que de la terre comprise entre Trœzen et Epidaure, pays dont les légendes sont étroitement liées à celles d'Athènes. On disait Ἀκτή ou bien Ἀκταία, Ἀκταιίς, mots avec lesquels on sous-entendait γῆ. Ἀκτή étant une forme primitive par

(1) Just. 2.
(2) Diod. 1.
(3) Nonn. 19.
(4) Den. per. 1023. — Lycoph. 504. — Nonn. 27, 282.

rapport à ἀκταῖος, ce n'est pas celui-ci qui donna son nom au pays : c'est le pays qui lui donna le sien ; ou plutôt son nom fut tiré de celui d'ἀκτή ; ἀκταία était aussi le nom d'une des anciennes tribus, φυλαί, de Cécrops. Nous pouvons donc laisser un moment de côté ἀκταῖος pour examiner la valeur du primitif ἀκτή.

Si ἀκτή venait de la racine d'ἄγνυμι, briser, et qu'il fût identique au nom commun ἀκτή, rivage escarpé où la mer se brise, il ne pourrait guère se dire en général de toute l'Attique, dont une bonne partie est dénuée de falaises ; son emploi serait restreint aux portions du rivage vraiment escarpées. D'ailleurs il eût pu s'appliquer aussi bien à la Grèce entière, dont les rivages ne diffèrent pas notablement de ceux de l'Attique. Enfin, l'idée d'étendre l'acception d'un nom est contraire au phénomène de la localisation, qui tend toujours à la restreindre.

La forme ἀτθὶς est celle que l'on trouve à peu près exclusivement chez les plus anciens poètes, soit comme adjectif pour signifier attique, soit comme substantif désignant le pays de l'Attique : on disait ἀτθὶς ἐλαίη, ἀτθὶς μελίσση, ἀτθὶς νύμφη (Orithyie), ἀτθὶς γῆ. Ἀτθίς, l'Attique, se trouve dans Euripide (1), Strabon (2), etc. Poser la question si ἀκτή vient d'Ἀτθίς ou inversement, c'est la résoudre : en effet, il est impossible de trouver dans ἀκτή l'élément d'un θ ; de plus, au lieu d'Ἀτθίς, on a dit aussi ἄττις ; enfin, on a toujours dit ἀττικός, et jamais ἀκτικός, mot aussi aisé à prononcer que ἀκτή, ἀκταῖος, et beaucoup plus doux que ἄρκτος, ἀρκτικός. La forme ἀκτή, employée depuis le temps d'Euripide par des auteurs qui se piquaient d'érudition, a donc probablement été suggérée par la présence dans la langue commune du mot ἀκτή,

(1) J. A., 247.
(2) Str. 9, 395.

rivage; et plusieurs dérivés du nom propre ont dû subir la même altération. C'est toujours l'histoire de la tour *sans-venin*.

S'il en est ainsi, le nom d'Ἀκταῖος a dû se prononcer d'abord Ἀτταῖος ou Ἀτθαῖος. Cela étant admis, il devient possible de remonter à l'origine de ces noms. En effet, s'il est dit (1) que Kaçyapa épousa les treize filles de Daxa, chez les Grecs, où la monogamie régnait dès les plus anciens temps, Cécrops ne pouvait en épouser qu'une seule, et l'on ne donna qu'une seule fille à Actæos. Or, Daxa est un *âditya,* et il est bien plus souvent invoqué sous ce dernier nom et avec les autres âdityas que seul et sous son nom personnel. De plus, on invoque souvent et d'une manière absolue l'Âditya, pour dire tous les âdityas. Lorsque les Âryas vêdiques donnaient pour femmes à Kaçyapa, c'est-à-dire au soleil levant, les treize filles de Daxa, c'est-à-dire les treize constellations avec lesquelles il se lève et se couche tour à tour, cette expression était à peine mythologique. Mais quand les Grecs réduisirent ces épouses à une seule, le mythe n'eut plus de sens, et cette épouse fut oubliée; on la ressuscita dans la suite et on lui donna le nom de sa propre fille Agraulos. Nous avons donc lieu de soupçonner que Ἀκταῖος n'est autre que l'âditya Daxa, et que Ἀττίς, Ἀτθίς, est par conséquent *Aditi*.

Dans les hymnes vêdiques, Aditi joue un rôle très important, soit par elle-même, soit comme mère des âdityas. Comme adjectif, *aditi* veut dire sans borne, sans limitation, immense. Comme substantif commun, c'est l'infini des cieux, non celui que l'esprit conçoit, mais celui que l'œil voit ou croit voir au-delà du soleil et de l'aurore, de la lune et des étoiles (2). Au duel, *aditî* si-

(1) M. 9, 129.
(2) RV. 1, 123, 19; 5, 62, 8.

gnifie le ciel et la terre, les deux étendues. Presque personnifiée, cette étendue sans bornes, d'où il semble que naissent tous les astres et avec eux toutes les choses de la terre, est appelée *nâbhir amṛtasya*, « le nombril d'immortalité », c'est-à-dire le cordon qui, du ciel, transmet la vie à tous les êtres qui naissent (1). Comme personne divine, *Aditi* est la mère des sept âdityas, qui répondent probablement aux sept jours de la semaine (2); et souvent elle est nommée avec Mitra et Varuna, avec Bagha et Aryaman. Ces sept âdityas sont sept dieux de la lumière céleste : *Varuṇa, Mitra, Bhaga, Daxa, Aṅça* et *Dhâtar* (ou *Vivaçwat*), *Aryaman*. Employé au singulier, Âditya est le dieu du soleil (3) ou le soleil lui-même (4). Le Nirukta (5) cite l'âditya céleste en compagnie d'Agni et d'Indra. L'Aitarêya-brâhmana le cite avec Agni et Vâyu; et ces trois personnages, qui sont le Soleil, le Feu et le Vent, forment une trinité dans laquelle le soleil est le Père, le feu est le Fils, le vent est l'Esprit.

Du reste, à mesure que les mythes se sont éloignés de leur origine, les idées, en se précisant sur certains points, sont devenues vagues sur d'autres. On a eu douze âdityas, répondant aux douze mois de l'année (6), et leurs noms ont varié. Dans le Mahâbhârata (7) et dans le Harivança (8), ils sont dits enfants de Kaçyapa, tandis que, dans les Hymnes, Kaçyapa est le gendre de l'un d'eux. Une fois mis à leur place, Kaçyapa cesse d'être le soleil

(1) RV. 2, 40, 1; 5, 47, 2.
(2) RV. 9, 114, 3.
(3) RV. 10, 72.
(4) RV. 1, 50, 13, 1, 163, 3, etc.
(5) Nir. 7, 11.
(6) VPur. 234.
(7) Mbh. 1, 3135.
(8) Har. 11548.

levant, le soleil devient son fils, Kâçyapêya, ainsi que les douze âdityas.

On voit que, pour avoir le sens de la légende d'Actæos et du nom d'Atthis, il ne suffirait pas de recourir à la mythologie classique des Indiens, souvent aussi obscure que celle des Grecs; il faut remonter jusqu'au Vêda, c'est-à-dire jusqu'au plus ancien monument religieux de notre race. Là, on a l'avantage d'assister à la formation des mythes, ou du moins on trouve, à côté du mythe, des versets et des hymnes entiers qui en donnent la signification. Une fois transportés dans l'Occident, où les chants sacerdotaux ne furent pas recueillis comme en Orient, les mythes se localisèrent le plus strictement qu'on puisse s'imaginer, ils passèrent à l'état de légendes propres à chaque pays, et, quelque temps après, ils furent pris pour des traditions historiques. Un mot fit croire à un fait : ainsi, dans l'espace infini se produisent les mouvements des astres ; on exprima ce fait en disant qu'Aditi est mère des âdityas; puis ceux-ci étant conçus comme des êtres d'un éclat et d'une puissance supérieure, Aditi fut appelée « mère de rois », *râjaputrâ* (1). Chez les Grecs, toute la première partie de cette série d'idées s'étant perdue, on dit seulement qu'Atthis était la terre de l'Attique, que Actæos était autochthone, c'est-à-dire né de la terre attique, et qu'il était la souche de tous les rois athéniens.

Actæos est avec Atthis dans le même rapport grammatical qu'Âditya avec Aditi. Il reste donc à savoir comment *Aditi* a pu devenir Ἀτθις. La forme Ἀττίς n'offre aucune difficulté, puisque le premier *i* d'Aditi étant bref et ne portant pas l'accent disparaît avec facilité, et dès lors le *d* et le *t* se trouvant l'un près de l'autre s'assimilent.

(1) RV. 2, 27, 7.

Quant au θ de Ἀθτις, il s'explique aussi par le rapprochement du *d* et du *t* : en effet, le *d* produit un léger sifflement dans la prononciation hellénique; du moment où l'on veut en conserver toute la valeur, il faut que ce sifflement se porte sur la seconde dentale après l'assimilation et qu'elle devienne un θ, attendu que l'on ne peut pas mettre un θ devant un τ. Ce θ est donc précieux pour nous, puisqu'il témoigne de l'existence d'un *d* dans la forme primitive du mot âryen : ainsi Athis est précisément Aditi.

La valeur sidérale d'Actæos n'est pas seulement prouvée par sa descendance et par son identité avec l'Aditya; elle est confirmée par les légendes grecques elles-mêmes. A dix kilomètres d'Athènes, chez les Athmonéens, on soutenait (1) qu'Actæos n'était pas le plus ancien roi du pays, et qu'il avait été précédé par *Porphyrion*. Antonius Libéralis (2) donne à ce personnage le nom également significatif de *Périphas* (gén. Περίφαντος). Selon Hygin (3), Porphyrion était fils de la Nuit et de l'Erèbe. Périphas était autochthone, c'est-à-dire éternel, primitif. Il était donc parmi les êtres masculins au même rang qu'Aditi parmi les êtres féminins. Au-delà d'eux, on n'apercevait plus rien.

Il me semble que la vraie légende athénienne finit ici, et que, outre le mythe qui a servi de type aux autres, le mythe d'Athénâ et de Posidôn, elle en renferme trois, qui sont comme des formes secondes et des compléments de celui-là, à savoir les mythes d'Erechthée, de Cécrops et de Pandion. Si l'on voulait descendre plus bas dans la prétendue histoire des rois d'Athènes, et empiéter sur les terres voisines de l'Attique, on rencontrerait les belles

(1) Paus. Att. 14, 7.
(2) Ant. Lib. Met. 6.
(3) Hyg. f. præf.

légendes d'Egée, de Thésée, du Minotaure, du Taureau, des Centaures, des Amazones, d'Hippolyte et de Phèdre, la fille du Soleil. On se convaincrait bientôt qu'il n'y a rien d'historique dans ces récits, qu'il n'y a parmi ces personnages aucun homme divinisé, qu'ils sont tous des dieux ou des enfants des dieux, c'est-à-dire des figures empruntées aux phénomènes de la lumière et de l'ombre, du nuage, de la foudre et des vents.

On sait maintenant que les Centaures sont les *Gandharvas,* et que le premier Centaure, père de tous les autres, ce Φῆρ θεῖος dont parle Pindare, est ce même *Gandharva,* si merveilleusement décrit dans les Hymnes. On s'assurerait de plus que les *Amazones* sont des nuées, et que sous Thésée, roi-soleil, elles sont venues de l'ouest s'établir sur un Pnyx idéal, pour lutter contre des Athéniens idéaux, comme le firent les Eleusiniens au temps d'Erechthée. Quoique des combats d'Athéniens contre des Centaures ou des Amazones fussent souvent représentés sur les monuments d'Athènes, qu'une Amazone y eût son tombeau ainsi qu'Hippolyte, et que Thésée y eut un beau temple qui existe encore, je laisse à regret l'étude de ces légendes, je les considère comme appartenant plutôt à Trœzen qu'à Athènes, et je m'arrête ici pour ne pas surcharger de détails une analyse déjà longue.

Je résume les trois légendes royales qui viennent d'être étudiées. Un de ces rois, Erechthée, représente le soleil à quelque moment que ce soit de sa course, c'est l'*Ariṣṭanêmi,* dont le disque n'est jamais échancré. Sous son règne a lieu la grande guerre des Athéniens, troupe guerrière de l'Aurore, et des Eleusiniens, enfants de la Nuée rougeâtre, secondés par les chanteurs impétueux du nord-ouest. Alors aussi la terre est labourée, arrosée par la pluie fécondante du ciel; elle produit le blé, et avec lui, toutes les plantes et les animaux. Un autre roi, Cécrops,

est le soleil levant; c'est *Kaçyapa :* il installe les sacrifices, il nomme les dieux; il assiste comme témoin à la grande lutte d'Athénâ et de Posidôn, de l'Aurore et de l'océan aérien; il voit planter l'olivier et s'allumer la lampe inextinguible; mort, il est enterré à côté de l'autel de l'Aurore. Au delà de ce soleil levant s'étend cette lumière infinie, ce feu éternel, qui, sous le nom de Pandiôn, devient le père de Cécrops; c'est *Marîci* le rayonnant. Il règne dans les profondeurs de l'espace; et le fils lumineux qu'il engendre épouse une fille issue de l'étendue infinie qui est Atthis, *Aditi*.

Voilà donc jusqu'où allèrent, dans l'origine, les conceptions des Aryas, des Grecs aussi bien que des Indiens. Dans les profondeurs du monde, ils voyaient deux principes infinis, l'étendue sans borne et le feu lumineux qui circule dans les espaces et les enveloppe. Sur ce fond indiscernable se détache le ciel étoilé, partagé en constellations et exécutant de gauche à droite un mouvement uniforme qui ne s'endort jamais, ἀκοίμητος. Un grand luminaire vient chaque jour éclairer le monde. Dans sa marche annuelle, il épouse tour à tour les constellations du ciel et paraît engendrer tous les êtres. Dans ses retours quotidiens, il s'avance précédé de l'Aurore et des Cavaliers célestes, enfants du Ciel. Par sa lumière, il atteint les hauteurs couronnées de tours, il y assiste aux sacrifices, il y prend part, il les fonde, il élève les autels. En même temps il repousse devant lui les ténèbres, qui vont se perdre dans l'occident. La mer des vapeurs se soulève; des nuages rougeâtres arrivent du couchant comme des bataillons serrés; les vents chantent dans les airs; un grand combat est engagé. Mais l'éternel soleil triomphe toujours, même quand il paraît englouti dans cet océan céleste et absorbé dans les profondeurs de la terre; le lendemain il reparaît glorieux. Pendant ce combat divin,

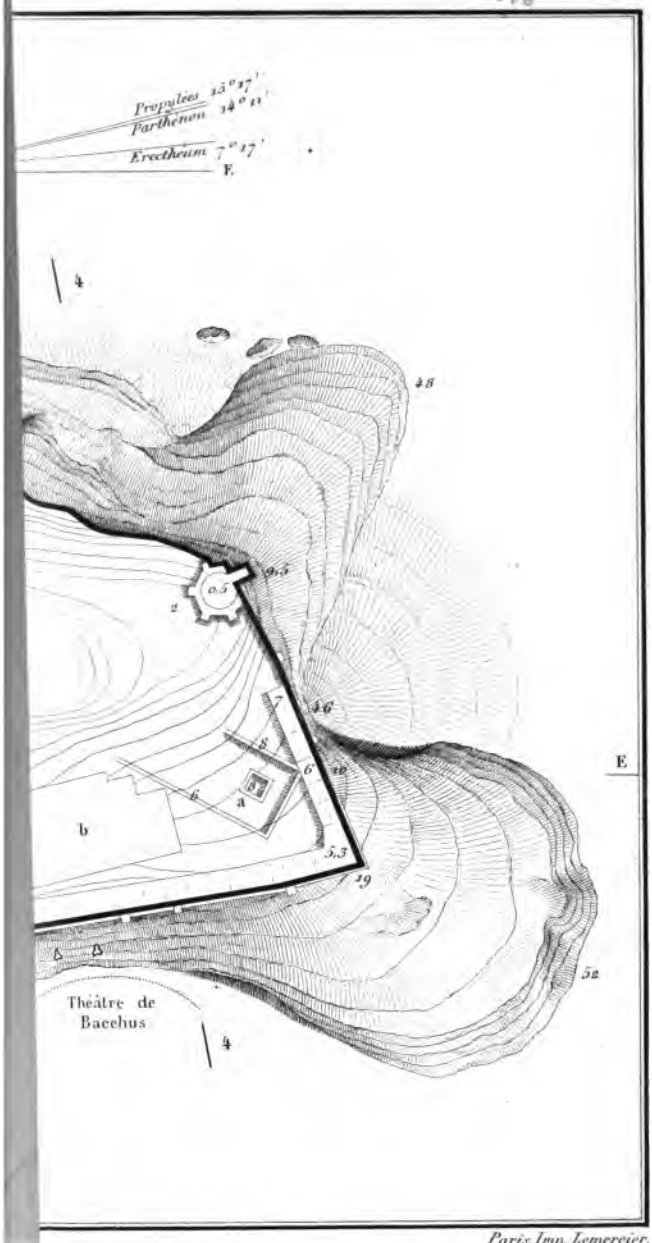
le ciel et la terre se sont épousés : la terre a été fécondée, elle est devenue mère; elle enfante tous les vivants, le cheval et les prairies, le blé dont l'homme se nourrit, la plante qui donne le vin, liqueur du sacrifice dans laquelle toute la vertu vivifiante du ciel et de la terre est résumée. Toute cette lignée d'êtres divins comprend les plus augustes noms : Porphyrion et Atthis, Actæos, Cécrops, Pandion, Erechthée parmi les rois; Zevs, Athénâ, Poseidôn, Dêmêter, Perséphone, Dionysos parmi les dieux. Quel est le centre, l'ὄμφαλος, le *nâbhi* de cette divine assemblée? Un hymne répond :

« Je te demande où aboutit la terre; je demande où est l'ombilic du monde. Je te demande où est la semence du cheval fécond; je demande quel est le suprême organe de la parole.

« Cet autel est le point où aboutit la terre. Ce sacrifice est l'ombilic du monde. Ce sôma est la semence du cheval fécond. Ce prêtre est l'organe suprême de la parole (1). »

(1) RV. 1, 164, 34.

Senlis (Oise), imprimerie E. Payen, place de l'Hôtel-de-Ville



Paris. Imp. Lemercier.

Ménidi
Koukouvaon
ich-Aou
Patissia
Kypséli
Taurco
Lyca bette
Hay. Georgios
Asomatos
ENES
Kara

MAR 9 - 1950